

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٤)

الحركات الإسلامية والديمقراطية

دراسات في الفكر والممارسة

مجدي حماد
فهمي هويدي
زكي احمد
سيف الدين اسماعيل
لؤي صافي

عبد الإله بلقزيز
برهان غليون
عبد الله فهد النفيسي
خالد شوكات
نيفين عبد المنعم مسعد
محمد سعد ابو عامود

عبد اللطيف الهرماسي
وجيه كوثراني
علي نوح
احمد المنوني منون
برهان زريق

الحركات الإسلامية والديمقراطية

دراسات في الفكر والممارسة





مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (١٤)

الحركات الإسلامية والديمقراطية

دراسات في الفكر والممارسة

مجدي حماد
فهمي هويدي
زكي احمد
سيف الدين اسماعيل
لؤي صافي
عبد الإله بلقزيز
برهان غليون
عبد الله فهد النفيسي
خالد شوكات
نيفين عبد المنعم مسعد
محمد سعد ابو عامود
عبد اللطيف الهرماسي
وجيه كوثراني
علي نوح
احمد المنوني منون
برهان زريق

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة/ مجدي حماد... [وآخ].

٤٢٤ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٤)

يشتمل على فهرس.

١. الحركات الإسلامية - البلدان العربية. ٢. الديمقراطية - البلدان العربية. أ. حماد، مجدي. ب. السلسلة.

320.55

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩

الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١

المحتويات

القسم الأول
الإسلام والسياسة

القسم الثاني
الحركات السياسية الإسلامية

القسم الثالث
المستقبل

مقدمة

أولى مركز دراسات الوحدة العربية اهتماماً بالغاً ومبكراً بموضوع «الظاهرة الإسلامية» منذ أخذت تفرض نفسها على الساحات السياسية في أكثر من بلد عربي وإسلامي، حتى أصبحت إحدى متغيرات النظام العالمي الراهن، وبخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي ومعسكره. ولقد انعكس هذا الاهتمام على صفحات مجلة المركز **المستقبل العربي**، ويتضمن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي نشرت فيها خلال العقد الأخير فقط، كما انعكس أيضاً في العديد من كتب المركز وندواته.

ويرجع ذلك الاهتمام إلى التوجه الأساسي للمركز، في ضوء أهدافه ورسالته، ناحية المساهمة في صياغة «المشروع الحضاري النهضوي العربي» وبلورة عناصره ومقوماته وآلياته. . وفي كل ذلك يشغل «الإسلام» بالضرورة مكانة رئيسية.

إن أهمية «الإسلام» تتمثل لا فقط في ما يمثله من خبرات تاريخية، وإنما أيضاً في ما يمارسه من تأثير قوي للغاية في المرحلة الراهنة، كقوة سياسية وعقيدية وروحية، بفعل طبيعته ذاتها وصورته التاريخية. إن الإسلام منذ البداية كان أكثر من ديانة بالمعنى الضيق للمعتقدات والطقوس وضوابط السلوك. إنه نظام سياسي واجتماعي شامل، حيث شؤون الحاضر لا تقل أهمية عن شؤون المستقبل، وحيث تصح رسالته لكل زمان ومكان. فالإسلام ـ في حقيقته العقيدية التاريخية ـ نظام كلي شامل لا يفصل الدين عن الدولة، وليست ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها بالتشريع أو بالتوجيه.

وعلى كثرة الاجتهادات والاختلافات في ما يتصل بالإسلام، إلا أنه يمكن القول بوجود اتفاق عام على أن مبدأ التوحيد يعتبر الجوهر الأصيل للإسلام الذي يحدد طبيعته. فلو تخيل المرء أن كل أمة من الأمم العريقة، ذات الحضارة المتميزة، قد سكّت لحضارتها عملة تميزها، وصنعت ذلك أمتنا، لكانت عملتها التي تميز حضارتها، مزانة برمز التوحيد على وجهيها، و«التوحيد الديني» على أحد وجهي العملة، و«التوحيد القومي» على وجهها الآخر. والصلات بينهما والتفاعل جعلاهما وجهين لعملة واحدة، ترمز لحضارتنا العربية الإسلامية، حضارة التوحيد.

وهذا طبيعي في إطار حضارة هي «عربية ـ إسلامية»؛ فهي عربية لأنها حضارة أمتنا التي هي عربية، قومية، وهي إسلامية لأن «الإسلام الثقافي ـ الحضاري» يمثل ايديولوجيتها المتميزة، فالإسلام الثقافي ـ الحضاري هو الرسالة الخالدة لأمتنا العربية الواحدة، يستوي في ذلك أبناؤها الذين يتدينون بـ «الإسلام الدين» وأولئك الذين يتدينون بدين التوحيد، سالكين إلى هذا التدين شرائع أخرى لرسل آخرين سبقوا محمداً ﷺ، على درب علاقة السماء بالإنسان.

أما من حيث الموضوع، فيمكن القول ان «العودة إلى الإسلام» كانت تمثل المسوغ الأساسي لحركات «الإحياء السلفي» في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ـ كالوهابية والمهدية والسنوسية ـ والتي تعتبر نوعاً من الثورات العسكرية الشعبية وسمتها الأساسية: المقاومة المسلحة، من ناحية، والأصولية الإسلامية، من ناحية أخرى. ويلاحظ أن هذا التوصيف نفسه يمكن أن ينطبق على الحركات الإسلامية المعاصرة، من حيث الدعوة أو الادعاء، وإن كان الاختلاف بينها يتركز في درجات المقاومة المسلحة ونوعيتها. وهي تصل إلى أقصاها في بعض الأقطار العربية، حيث تتزعم الحركة الإسلامية فيها نوعاً من المعارضة المسلحة العلنية تحت شعار «الثورة الإسلامية»، وبهدف بناء «دولة إسلامية».

لقد سبقت الإشارة إلى أن الإسلام نظام كلي شامل لا يفصل الدين عن الدولة، وأنه ليس ثمة ناحية في حياة المسلم لا ينظمها التشريع أو التوجيه. إلا أن هذه «الحقيقة» تعرضت لتحديات عملية قبل العصر الحديث بأزمان عندما تجزأت دولة الخلافة الإسلامية وقامت سلطات وممالك تستند إلى سلطة القوة وضروراتها أكثر من استنادها إلى سلطة الشريعة وأخلاقياتها. ولكن على الرغم من ذلك، بقيت الوحدة المعنوية لـ «دار الإسلام» قائمة ضميرياً وحضارياً وسياسياً إلى حد ما، وبقي الخليفة العباسي يرمز إلى وحدة الإسلام السني، حتى إن سلاطين المماليك شعروا بالحاجة الأدبية إلى نقل مركزه إلى مصر ليضفي «الشرعية» على حكمهم، ثم استمرت هذه الوحدة بخضوع الشرق العربي، وأجزاء أخرى، للدولة الإسلامية.

ولقد نشأت أزمة ضميرية دينية وشرعية سياسية عندما ألغيت الخلافة (عام ١٩٢٤) وقسم الشرق العربي إلى دويلات «وطنية» بحسب المفهوم العصري، إذ قام تعارض وتناقض بين الانتماء التاريخي والعقيدي ـ «الشرعي» القديم ـ لدار الإسلام والولاء المفترض للوطن المحلي المحدود، بين الارتباط بالجماعة أو «الأمة» المعنوية الكبيرة والتبعية لأرض محددة. ولم تسمح المخططات الغربية بظهور كيان عربي بديل يعطي للعرب حس الانتماء وشعور الوحدة وتحقيق الذات تعويضاً من فقدان الهوية الجماعية القديمة، لذلك ارتد العربي عملياً إلى ولائه العائلي العشائري، أو المذهبي الطائفي، أو الإقليمي المحلي، ولم يتحقق الولاء الوطني.

ولقد ظلت الثورات العربية المضادة للغرب تتخذ طابعاً إسلامياً جهادياً إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، كثورة عبد القادر في الجزائر، والثورة المهدية في السودان، والثورة السنوسية في ليبيا، وحركة الحزب الوطني في مصر (١٩٠٥ ـ ١٩٠٨). ولكن مع سنوات الحرب وبفعل حركة التقسيم الغربية ومؤثرات التطور الحديث، وتسرب الضعف ثم الانهيار إلى الكيان الإسلامي الجامع، بدأت تتخذ طابعاً عربياً ووطنياً ومحلياً، ولربما بقي الإسلام عنصراً من عناصرها ولكنه لم يعد طابعها المميز والمهيمن. ينطبق ذلك على الثورة العربية الكبرى في الحجاز (عام ١٩١٦)، والثورة المصرية (عام ١٩١٩)، والثورة السورية (عام ١٩٢٠)، وثورة العشرين (عام ١٩٢٠)، والثورة السودانية (عام ١٩٢٤)، والثورة السورية (عام ١٩٢٥).

ومع ذلك، فمنذ نهاية الحرب العالمية الأولى، ظهر تيار سلفي محافظ شديد العنف في هجومه على الغرب وعلى تيار التجديد التغريبي الملازم له. فبعد إلغاء الخلافة التي كانت تمثل رمزاً لوحدة كيان المنطقة ـ بغض النظر عن قيمته العملية ـ وبعد أن تجسدت «التسوية التاريخية» التي فرضها «الغرب» على الأمة العربية في «ظاهرة التجزئة»، فضلاً عن منع إقامة الكيان الجماعي البديل، وبعد أن ظهرت في الدويلات «الوطنية» الجديدة دعوات محلية متفرقة بعيدة عن روح الإسلام أو مناهضة له، انتشر لدى الأوساط السلفية والمحافظة شعور فادح بالخطر الشديد المهدد للكيان الإسلامي، ليس في إطاره السياسي فحسب، فهذا الإطار كان قد تم تدميره، وإنما في جوهر معتقداته وأسس وجوده. وتمثل هذا الشعور، الذي أصبح دفاعاً خائفاً عن الذات، في عنف الهجوم الذي استثاره ـ مثلاً ـ صدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم** للشيخ علي عبد الرازق عام ١٩٢٥، أو كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين عام ١٩٢٦.

ويضاف إلى ذلك أن أوضاع ما بعد الحرب العالمية الأولى تمخضت عن إحساس بـ «الإحباط الكبير» حتى من وجهة النظر الوطنية المتحررة أو المجددة، لا من الوجهة السلفية فحسب. فلا الاستقلال المشروط الذي حققته ثورة ١٩١٩ المصرية بدستور ١٩٢٣ كان يمثل الحد الأدنى من المطالب الوطنية، ولا أوضاع التقسيم في سوريا والعراق كانت محققة لأي درجة من تلك المطالب، وجاءت تجربة الأنظمة «الوطنية» بأحزابها وبرلماناتها في ظل النفوذ الغربي ومسلكه لتزيد من قوة الرفض، لا للتسلط السياسي الأوروبي وحده، وإنما للحضارة الأوروبية ذاتها. وهذا تطور سلبي جديد في علاقة العرب بأوروبا، بعد أن تحول الخطر الأوروبي إلى احتلال مباشر وتهديد متواصل لأسس الكيان وجوهر المعتقد.

أما بالنسبة لحركة «الإحياء الإسلامي» و«الاستجابة للتحدي»، من الوجهة السلفية، فقد كان من الواضح أن العالم الإسلامي ـ والعربي منه بخاصة ـ لم يلبث أن

اجتاحته موجة من الذعر، ومن الإحساس بالخطر دعته إلى التمسك وإلى الاستجابة لنداء الداعين إلى الجامعة الإسلامية، وذلك على أثر اشتداد حملات التبشير بين ربوعه، وعلى أثر ما توالى من أنباء محاولات فرنسا السافرة للقضاء على الإسلام وعلى اللغة العربية في شمال أفريقيا، وجرائمها، وجرائم إيطاليا في ليبيا، في التنكيل بزعماء المسلمين المطالبين بحرية بلادهم، وأعان على بعث الحمية الدينية، تنبه المسلمين إلى خطر اليهود واشتباكهم معهم في معارك دامية منذ عام ١٩٢٩.

وبالتالي، فإلى جانب التيار الرئيسي للسياسات الوطنية التي سيطرت عليها مجموعات النخبة التي اعتنقت القيم والأساليب الغربية، والتي تبنت المناهج السياسية الغربية ولم تلجأ إلى العنف إلا في أحيان قليلة، ظهر في العشرينيات والثلاثينيات تيار «أصولي إسلامي» تجسم في منظمات متنوعة مثل جماعات «الإخوان المسلمين» كرد فعل على النفوذ الغربي المتزايد، وفي مواجهة الجماعات الوطنية التي تأرجح نشاطها غالباً على حافة التعاون مع الدول الاستعمارية. وكانت هذه الجماعات تعمل في نطاق تقاليد الحركات الدينية المناهضة للاستعمار في المراحل السابقة، ولم تعترف بالفصل بين الدين والسياسة، وكان الجهاد جزءاً أساسياً من ايديولوجيتها.

والواقع أن الإسلام لم يكن في حاجة إلى حركة تسييس متقصدة أو وافدة، لأن السياسة لم تنفصل عنه أساساً، بل إن ما حدث كان العودة إلى إطلاق قواه الاجتماعية السياسية الكامنة. وهي ظاهرة يمكن أن تتكرر لدى كل حالة تأزم تمر بالمجتمع الإسلامي. ففي عهد السيطرة الغربية المباشرة، ثم عهد الحكومات الغربية الولاء، لم تجد قوة الإسلام السياسية الاجتماعية متنفساً لها تعبر من خلاله عن ذاتها وظلت مكبوتة حبيسة، وانحصر الإسلام على الصعيد الشعبي في جوانبه الدينية، بينما كانت الأقلية المتعلمة والنافذة تتأثر بالغرب فكراً وسلوكاً، وكان التأثير الاجتماعي والتربوي الغربي يضغط على الحياة الإسلامية في الجوانب البعيدة عن السياسة والفكر. غير أن هذا التراجع للإسلام والتقدم من جانب المؤثرات الغربية العلمانية في الوقت ذاته حدثا في ظل السيطرة الأجنبية المباشرة وبتأييد ضمني منها. وارتبطت الظاهرتان - الاستعمار والتغريب - عملياً وفي أذهان الناس، ولم يثبت أن عملية «التحديث» الجارية تعبر عن عملية اختيار جماعي حر. وما إن تراخت القبضة الغربية حتى انقلبت الصورة تماماً، فإذا الإسلام باعتباره قوة عقيدية اجتماعية سياسية جامعة، يتقدم، وإذا «الليبرالية العلمانية» تنحسر، وحتى الليبرالية المخففة المطعمة بعناصر تراثية أخذت تزيد من تَقَبُّلها للأفكار الإسلامية. وأصبح واضحاً أن رغبة العرب في دفع السيطرة الأوروبية عنهم تفوق بكثير رغبتهم في استيعاب الحضارة الأوروبية (على الرغم من ضرورة الاستيعاب الحضاري لدفع السيطرة)، أو أن هذا المجتمع، على أقل تقدير، يريد أن يسترجع كيانه الذاتي وهويته الأصلية، اللذين أجبر على التخلي عنهما، ثم يقرر لنفسه أي موقف يتخذ من الحضارة، ذلك أن التحضير لا يمكن أن يكون

بالإكراه وبتفتيت الشخصية الجماعية الأصلية لمن يراد تحضيرهم، خصوصاً أن ذلك كان يتم تحقيقاً لمصالح قوى الحضارة المسيطرة لا لهدف تحضيري مجرد خالص.

هذا هو الإطار التاريخي العام للتفاعلات والعلاقات بين «الظاهرة الإسلامية» و«الظاهرة السياسية» في الوطن العربي. . وهذا الإطار تنبغي استعادته اليوم حيث يدور الزمن ويشهد دورة جديدة من التفاعلات والعلاقات، مع اختلاف المعطيات والملابسات، وبالتالي أنماط السلوك والتوجهات. ويرد ذلك ليس فقط إلى معطيات الخبرة التاريخية، وإنما أيضاً لأن الإسلام بطبيعته يمارس تأثيراً مهماً في مجالات الحركة السياسية ومستوياتها الرئيسية الثلاثة:

١ ـ **الداخلي**، حيث تبرز قضية «الإسلام وأصول الحكم»، إذا استعرنا ذلك العنوان ذا الدلالة على الموضوع، أو جدلية الأصالة والمعاصرة.

٢ ـ **الإقليمي**، حيث تبرز قضية «الإسلام والعروبة»، أو جدلية الديني والقومي.

٣ ـ **العالمي**، حيث تبرز قضية «دار الإسلام ودار الحرب»، وارتباط ذلك بمبدأ الجهاد وبظاهرة «الإحياء الإسلامي» في العلاقات الدولية، أو جدلية الحرب والسلام.

ويرتبط بذلك بالنسبة لتوجهات «مركز دراسات الوحدة العربية»، بصفة خاصة، أن العلاقة بين «مبدأ الجهاد» بالتحديد والظاهرة السياسية في الوطن العربي، تبرز في جوانب خاصة من العلاقة بين الديني والقومي، أو بين الإسلام والعروبة، كما تعبر عن ذلك حالات ثلاث: تتمثل **أولاها** في «الحركات السلفية» التي تستند إلى «مبدأ الجهاد» وتهدف إلى إنشاء دولة إسلامية باستخدام العنف والقوة المسلحة، أما **ثانيتها** فتنصرف إلى الاتجاه العام الذي تشهده حركات العنف والرفض والمقاومة، التي تستند إلى «مبدأ الجهاد» لتحويل المشاعر «الوطنية» و«القومية» إلى مشاعر دينية، وتتلخص **ثالثتها** في الاتجاه المعاكس، أي لتحويل «مبدأ الجهاد» ذاته من مبدأ ديني إلى مبدأ قومي.

وفي ضوء هذا الإطار الفكري العام، يتضمن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي نشرت في مجلة **المستقبل العربي**، على مدار العقد الماضي فقط، والتي تناولت موضوع الحركات الإسلامية في الوطن العربي من زوايا متعددة، للإحاطة بتطوراتها المعاصرة، واستعادة مدلول الخبرات التاريخية السابقة، ومن ثم تحديد عناصر الاستمرار وعناصر التغير. ولهذا الاعتبار، جرى تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام أساسية: يدور القسم **الأول** حول العلاقة بين «الإسلام والسياسة»، حيث هناك معالجات متنوعة، تنتمي إلى تيارات فكرية متعددة، لموضوعات من نحو «الإسلام والديمقراطية»، «الدين والسياسة»، «الدولة الإسلامية»، «الإسلام والسلطة

الاجتماعية». أما القسم **الثاني** فيتضمن مجموعة من الدراسات التطبيقية للحركات السياسية «الإسلامية»، ويتميز هذا القسم بوجود دراسات تقييمية لتلك الحركات، بالإضافة إلى دراسات مقارنة، جنباً إلى جنب مع دراسة حالات بعينها. وأخيراً يضم القسم **الثالث** مجموعة من الدراسات التي تهدف إلى استشراف مستقبل «الحركات الإسلامية السياسية»، والمستقبل العربي إجمالاً.

ولسوف يتضح من استعراض الدراسات التي يضمها هذا الكتاب، أننا بحاجة باستمرار إلى استعادة ذلك الإطار التاريخي العام للتفاعل بين «الظاهرة الإسلامية» و«الظاهرة السياسية» على الساحة العربية، لفهم تلك الدورة الجديدة من التفاعلات والعلاقات بينهما. وأساس ذلك أن الأزمة الأساسية التي نجمت عن «التسوية التاريخية» التي فرضها «الغرب» على المنطقة العربية، ما تزال تفعل فعلها، على مستويات الكيان والمعتقد، وإن تغيرت المظاهر والأساليب.

لقد تمثلت هذه التسوية في «تجزئة» الأمة العربية داخل كيانات متعددة، ذات جذور إقليمية منفصلة، تستند إلى فكرة «الوطن» المحدود، وتخضع للنفوذ الغربي، وتقتبس أنظمته السياسية في الحكم، وسائر قيمه الفكرية والثقافية، وتخرج شيئاً فشيئاً على وحدة كيانها الحضاري الثقافي العام. ولقد اتضح من توالي الشواهد التاريخية والفكرية مدى إخفاق هذه التسوية - بأشكالها السياسية والثقافية - في تلبية الحاجات والتطلعات السياسية والاجتماعية والثقافية والروحية الأصيلة للمجتمعات العربية، التي عادت إلى البحث عن جذورها وهويتها الأصلية، بعد أن فرض عليها الغرب تغيير وجهها وقلبها عبر هزائم - مادية ومعنوية - متتالية منذ القرن الماضي، وتأكد أن الأمة العربية لم تجد فيها هويتها الحقيقية، وأنها تطمح إلى تحقيق ذاتها ضمن كيان مشترك جديد يكون امتداداً لجذورها الحضارية التاريخية، بقدر ما يكون متفاعلاً مع حضارة العصر.. وإن تفاوتت الاجتهادات حول طبيعة الكيان الجديد، والجذور التي يستقي منها.

ويفرض ما تقدم ضرورة القراءة الصحيحة لحقائق الواقع العربي والإسلامي وأولوياته. ومن هذه الناحية، يمكن القول ان المشكلة الأساسية المحورية التي يكشف عنها هذا الواقع العربي والإسلامي المعاصر، والتي تحتل الأولوية القصوى، هي قضية الاستقلال والتبعية لهذه الأمة. ولهذا فقد آن الأوان لأن نقوم بعملية «فض الاشتباك» - غير الحقيقي، وغير المسوغ - بين «الإسلام» و«الديمقراطية»، لأن من المؤكد أن بينهما «مساحة اتفاق كبرى». وعلى سبيل المثال، ومن زاوية أكثر تحديداً، من المؤكد أن «الشورى» و «الديمقراطية» كلتاهما تعطي السلطة للأمة، وفيما خلا ذلك الأصل الجوهري، هناك نقاط تميز بينهما.. لا تناقض ولا عداء. وإذا كان التحدي الأساسي هو تحدي الاستقلال والتبعية، فإن هذا المطلب يضاعف من أهميته أن «الديمقراطية»

قادرة على تجميع إطار سياسي اجتماعي أوسع من إطار «الشورى»، لأن شعار «الديمقراطية» يجمع «الإسلاميين» وغيرهم. . حيث توجد تيارات أصيلة تتبنى الديمقراطية وتقف مع استقلال هذه الأمة ووحدتها.

وفي كل ذلك لا بد من التأكيد على الأهمية القصوى لممارسة «حق الاجتهاد».

فمن المفهوم أنه في مجمل الظروف السائدة في الوطن العربي، وفي العالم الإسلامي، يقوى اليأس من كل شيء، وتنعدم الثقة، ويصير الخطاب السحري «الجماهيري» باهراً يأخذ بالألباب. إنه خطاب يعد ويتوعد: يعد بدولة عادلة، ويتوعد كل من تسول له نفسه أن يقف في طريق هذا الخطاب، بل ويصل التهديد والوعيد إلى حد «تكفير الديمقراطية». إنه «حجر فقهي» جديد، سبق أن كان له دوره في تكبيل الفكر وتعطيل الاجتهاد، في عصور الانحطاط. ولذلك لا بد من رفضه، وفي الوقت نفسه رفض قطبي التطرف: «التكفير الديني» ـ من ناحية، و«التكفير السياسي» ـ من ناحية أخرى.

إن «الإسلام» ـ القرآن والسنة ـ لم يحدد طريقة ممارسة الشورى، وترك تلك الأمور «الدنيوية» للاجتهاد بحسب متغيرات كل زمان ومكان، بدليل أن طرق تعيين الحاكم أو الانتخاب ليست محددة، ومدة الحكم ليست محددة، ولم تكن هناك هياكل سياسية محددة. ألا يلفت النظر أن الآيات التي حددت التشريعات في العبادات والمعاملات لا تصل إلى سبعمائة آية، منها حوالى مائة آية فقط هي التي تقرر أحكاماً ـ كالأحوال الشخصية والمواريث، أو للتعامل المدني أو الجزاء الجنائي ـ من ستة آلاف آية في القرآن الكريم؟!

لا شك في أن ذلك الوضع يترك «ثغرات دستورية» مفتوحة للاجتهاد بحسب معطيات كل زمان ومكان. . وينبغي أن تبقى مفتوحة. وهذا الفهم هو الذي دعا «الصحابة» إلى الاجتهاد، وحتى اقتباس أنظمة وطرق غير عربية أو غير إسلامية، كإنشاء الدواوين في عهد عمر بن الخطاب، وهي فارسية الأصل. وما فعله «الصحابة»، في مثل هذه المجالات، كان «سياسة» وليس «ديناً»، وهو اجتهاد منهم يناسب عصرهم. وما يتردد في كتابات دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية هي اجتهادات حكام وفقهاء شكلوا التجربة التاريخية للإسلام عبر العصور. ويمكن القول إن بعض مفكري النهضة أدركوا جيداً هذا الجانب المتروك للاجتهاد، وهو الجانب السياسي.

ومن هذه الناحية، يمكن أن يطرح السؤال الجدي التالي: من سيحكم في حال قيام «دولة إسلامية». . . هل البشر أم النص؟

لقد حسم هذه المسألة علي بن أبي طالب، حين كان يخطب من على المنبر، و«الخوارج» يصيحون: «لا حكم إلا لله». . فقال: «كلمة حق أريد بها باطل».

وحيث بدأ «التأويل السياسي والاجتماعي» للنص في زمنه، وأدرك هذا الخطر، كان قوله: «القرآن حمال أوجه».. وقال أيضاً: «القرآن خط مسطور بين دفتيه، لا ينطق، وإنما ينطق به الرجال». ومعنى ذلك أنه بحكم وجود «الثغرات الدستورية» المشار إليها سابقاً، وكذلك مجازية القرآن ومتشابه آياته، فإن المصالح السياسية والاجتماعية تلعب دورها في التأويل والتقنين. ولا شك في أن أي حكم، مهما كانت طبيعته، لا يمكن انتزاع بشريته، مهما لبس من أردية دينية، وأقنعة تاريخية، أو آيات سماوية. فسوف يبقى محصلة زمان ومكان معينين، بحيث يمتنع عليه أن يتخطى هذين القيدين وأن ينزل منزلة الكتاب المقدس.

مجدي حماد

القسم الأول

الإسلام والسياسة

الفصل الأول

الإسلام والديمقراطية(*)

فهمي هويدي(**)

يُظلم الإسلام مرتين، مرة عندما يقارن بالديمقراطية، ومرة عندما يقال إنه ضد الديمقراطية، إذ المقارنة بين الاثنين خاطئة، وادعاء التنافي خطيئة، الأمر الذي يحتاج إلى تحرير أولاً، واستجلاء ثانياً.

المقارنة متعذرة من الناحية المنهجية، بين الإسلام الذي هو دين ورسالة تتضمن مبادىء تنظم عبادات الناس وأخلاقهم ومعاملاتهم، والديمقراطية التي هي نظام للحكم وآلية للمشاركة وعنوان محمل بالعديد من القيم الإيجابية. نعم هناك الكثير الذي يمكن أن يقال في صدد تلك المقابلة، لكن البعد الحضاري للقضية ينبغي أن يكون واضحاً، باعتبار أن للإسلام مشروعه الحضاري الخاص، بينما الديمقراطية جزء من مشروع حضاري مغاير.

وهذا الاختلاف لا ينبغي أن يحمل بمعنى التضاد أو الخصومة، حيث يظل مجال الاتفاق قائماً في بعض القيم الأساسية والمثل العليا، لكنه ينبغي أن يفهم في إطار التنوّع والتمايز.

على صعيد آخر، فلا يسع المرء إلا أن يقرر بأن الموضوع في مجمله يمثل إطلالة على مشارف بحر واسع من الالتباسات البسيطة والمركبة، الأمر الذي يفرض على الباحث أن يتجاوز مهمة بسط الأفكار وتحقيقها، إلى محاولة كشف مواضع الالتباس

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٦ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢)، ص ٤ ـ ٣٧، وهو في الأصل محاضرة ألقيت بدعوة من مركز دراسات الوحدة العربية في دار الندوة، في بيروت بتاريخ ٨ حزيران/يونيو ١٩٩٢.

(**) كاتب إسلامي ـ جريدة **الأهرام** ـ مصر.

والتداخل، وتحرير عناصر القضية لكي توضع في أحجامها أو أطرها الحقيقية.

موقف المسلمين ـ وليس الإسلام ـ من الديمقراطية يمثّل بؤرة مهمة مسكونة بالالتباس، إذ هو مثقل بعبء التاريخ إلى حد كبير، وتلعب الذاكرة دوراً حاسماً في إثارة الشكوك والهواجس، وربما الرفض والاتهام أيضاً.

فالديمقراطية عند البعض في زماننا لا ينظر إليها كنظام للحكم يقوم على الحرية والمشاركة السياسية والتعددية وغير ذلك فحسب، وإنما كرمز لمشروع غربي مارس القهر والذل بحق العرب والمسلمين، ويعكس خطابه الإعلامي على الأقل عداء ظاهراً للإسلام. ومن ثم فإن إنكار الديمقراطية من جانب هؤلاء لا ينبغي أن يحمل باعتباره رفضاً لذاتها، ولكنه في حقيقة الأمر رفض للمشروع الذي تمثله.

ذلك الخيط الرفيع لا يلاحظه كثيرون في تقييم توجس بعض الإسلاميين من الديمقراطية. ومن اللافت للنظر أن اثنين من الباحثين الغربيين هما جون اسبوزيتو وجيمس بيسكاتوري انتبها إلى تلك النقطة في بحث مهم نشر لهما تحت عنوان «الديمقراطية والإسلام»، إذ ذكرا في البحث أن بعض الجماعات الإسلامية شجبت الأسلوب الغربي للديمقراطية ونظام الحكم الذي أدخله البريطانيون في بلدانهم، وكان ردّ فعلهم السلبي هو في حقيقة الأمر تعبيراً عن رفض عام للنفوذ الاستعماري الأوروبي، ودفاعاً عن الإسلام ضد زيادة الاعتماد على الغرب، بأكثر منه رفضاً إجمالياً للديمقراطية[1]. وهذا ما يفسّر إلى حد كبير موقف قطاعات عريضة من عوام المسلمين، خصوصاً ذلك الذي برز بقوة أثناء الانتخابات البرلمانية الجزائرية، حين رفض البعض لافتات ترفض الديمقراطية وتندّد بالدستور والميثاق، بينما كان هؤلاء يطالبون بالشورى وبالاحتكام إلى القرآن.

وعندما أتيح لي أن أناقش بعضهم اكتشفت أنهم اعتبروا الديمقراطية ضمن بضاعة المشروع الغربي الذي رأوه متجسداً في ذل ومهانة الاحتلال الفرنسي، بينما رفضوا الدستور والميثاق لأنهما يتحدثان عن الاشتراكية ولا يشيران إلى الإسلام.

إضافة إلى أن الغرب ظل مقترناً بالقهر والاستعمار في الذاكرة العربية والإسلامية، فإنه كان عند كثيرين في الماضي مرادفاً للفساد الأخلاقي حيناً، وللكفر في أحيان أخرى (بالمناسبة فإن المسلمين لم يكونوا هم البادئين باتهام الغربيين بالكفر، وإنما ثابت تاريخياً أن آباء الكنائس الغربية كانوا هم السابقين في نسبة الكفر إلى المسلمين، حيث لم يعترفوا بدينهم أو نبيّهم، بينما اعتبر الاعتراف بأنبيائهم جزءاً من

(١) John L. Esposito and James P. Piscatori, «Democratization and Islam,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Summer 1991).

الإيمان الإسلامي، وصنّفهم القرآن بحسبانهم «أهل كتاب»).

كثيرون استثمروا سوء الظن الكامن لدى المسلمين بالغرب وتجربته لتحقيق أغراض سياسية معينة. وساعدهم على ذلك حالة التخلف الفكري والثقافي التي خيمت على العالم العربي والإسلامي.

فنحن نلاحظ مثلاً أن السلطان العثماني سليم الثالث عزل في مستهل القرن التاسع عشر (سنة ١٨٠٧) استناداً إلى فتوى اتهمته بأنه فرض على المسلمين أنظمة «الكفار»، حيث قرر المفتي العثماني عطا الله أفندي أن «كل سلطان يدخل نظامات الإفرنج وعوائدهم، ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحاً للملك»!![٢].

وفي التاريخ الإيراني الحديث شواهد مماثلة لذلك. فعندما أراد الشاه محمد علي ابن مظفر الدين القاجاري (سنة ١٩٠٧) أن يواجه الحركة الوطنية، أشاع أن القانون الذي تطالب به الحركة هو ضد الشريعة، لأنه وضعي وغربي، واستخدم في ذلك فتوى لأحد الفقهاء ـ هو فضل الله نوري ـ ادعت أن النظام الدستوري ضد الإسلام، للسبب ذاته.

وعندما أُلغيت الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤م، ونصّب كمال أتاتورك نفسه رئيساً لدولة علمانية في تركيا، انتهزها الشاه رضا خان فرصة ليثبت ملكه، فادّعى أن النظام الجمهوري مخالف للإسلام، باعتبار أن أولئك الذين نقلوا أفكار الغرب «الكافر» ألغوا منصب خلافة المسلمين، وأقاموا مكانه نظاماً جمهورياً![٣].

وربما كان أطرف استغلال للالتباس الحاصل في الذاكرة الإسلامية، هو ما أثبته أحمد الشامي، السياسي اليمني المخضرم، في مذكراته حول ثورة ١٩٤٨ التي شارك فيها ضد الإمام يحيى المتوكل. وكانت الثورة، التي لم تنجح، قد أعلنت في بياناتها الأولى الدعوة إلى إقامة «حكم دستوري»[٤].

في الأيام الأولى لمقاومة الثورة، وجّه الإمام أحمد رسالة استنهاض واستثارة لشيوخ ونقباء القبائل في اليمن، كان فيها ما نصّه: «هل يرضيكم قتل الإمام الشهير يحيى وأولاده، وأن يحل محل شريعة الله حكم القانون، ويستبدل القرآن كتاب الله بالدستور، وتباع اليمن للنصارى؟»!

ولأن كلمة الدستور اعتبرت آنذاك مناهضة للقرآن، فقد ساءت سمعتها لدرجة أن واحداً سئل ما معنى الدستور؟ فردّ قائلاً ـ والعهدة على الشامي: «ألا يكون لك

---

(٢) فهمي هويدي، **القرآن والسلطان**، ص ٦٥.

(٣) ابراهيم دسوقي شتا، **الثورة الإيرانية**، ص ٤٩ و٦٠.

(٤) أحمد الشامي، **رياح التغيير في اليمن**، ص ٩٠ وما بعدها.

ولا تملك، لا بيتاً ولا ديناً ولا زوجة» ـ (بيتك مش لك، مرتك مش لك، دينك مش لك!).

(ثمة قصة مشهورة في مصر بالمضمون ذاته، حيث يروى أن أحمد لطفي السيد (باشا) رشّح نفسه في انتخابات الجمعية التأسيسية (النيابية) على مبادىء الديمقراطية، في محافظة الدقهلية قبل الحرب العالمية الأولى، وعندما أراد خصمه أن يهدم دعايته، أشاع أن الديمقراطية التي يدعو إليها الباشا فكرة غربية تسمح للمرأة بأن تتزوج أربعة، أي تتساوى مع الرجل في زواجه من أربع نساء! وكانت تلك المقولة كافية لإسقاط لطفي السيد في الانتخابات!).

قال أحمد الشامي إن لفظة دستوري أو «هدّستر» «أصبحت أفظع شتيمة يلصقها إنسان بخصمه أو عدوه آنذاك، ولعدة سنوات تالية».

وأضاف أن الناس في صنعاء كانوا يهتفون بعد القبض على الثوار بحياة الإمام أحمد وبالموت للدستوريين! وبعد فترة قضوها في سجن الإمام، جاءهم كبير السجانين مستبشراً مرة وقال: ابشروا بالفرح، فسيطلقكم الإمام جميعاً، بعدما ألقى القبض على الدستور وزوجته في بيت الفقيه!!

هكذا كانت الانطباعات المستقرة في الذاكرة الإسلامية حول مختلف مفردات المشروع الغربي، وهي سلبية على الجملة كما رأيت، للأسباب التي ذكرنا بعضها، وهو اعتبار لا يمكن إلغاؤه في أية محاولة لتقصي جذور التوتر الحاصل في الواقع الإسلامي إزاء مجمل عناصر التجربة الغربية، والديمقراطية في مقدمتها.

غير أننا إذا اتجهنا صوب الجانب الآخر، فسنجد أن هناك أموراً ينبغي أن تستجلى في الجانب المتعلق بالديمقراطية، أوجزها في ملاحظات أربع، هي على التوالي:

الملاحظة **الأولى** تتعلق بمبدأ الانطلاق من الاحتكام إلى المرجعية الغربية واعتبارها المصدر الذي يقاس به معيار الصلاح والاستقامة لعموم أبناء الجنس البشري، والجهة المختصة بإصدار واعتماد شهادات حسن السير والسلوك لدول العالم الثالث. وهو مبدأ اعتبرته مستحقاً للتحفظ والحذر والمراجعة، ليس اختصاماً للتجربة الغربية، ولكن احتراماً للذات والتماساً للخصوصية الحضارية، حيث لا يتمنى المرء أن يقاس مقدار صواب أمته فقط بمدى احتذائها والتحاقها ـ بل انسحاقها ـ بالنموذج الغربي. وهو موقف يختلف بالضرورة عن تأكيد الاحترام للقيم الإنسانية المشتركة وكذلك المثل العليا التي هي نتاج الخبرة البشرية، ويلتقي عليها الناس كافة، باعتبارهم نظراء في الخلق، وليس بحسبانها دروساً في الأدب وشروطاً للتمدن، تفرض من قوي على ضعيف، أو من قاهر على مقهور.

الملاحظة **الثانية** يلحظها السؤال التالي: هل يجوز لنا نقد الديمقراطية الغربية، كما ينقدها أبناؤها بصوتٍ عالٍ الآن، أم أنه مطلوب منا فقط أن نسلّم بها كما «أنزلت»، ونحفظها كنشيد نردده صباح مساء؟ ذلك أن التطور الهائل في وسائل الاتصال وقدرتها الفائقة على التأثير، يثيران جدلاً متصلاً في أوروبا، وبخاصة حول جدوى الأحزاب السياسية ودور التلفزيون في تشكيل الوعي وربما تزييفه، الأمر الذي أصبح يمكن من اصطناع رأي عام، قد يعبر عن مصالح معينة، ولا يعكس حقيقة رغبات الناس وميولهم. وهو تطور يشكك في صدقية الحديث عن سيادة الشعب مثلاً، ويستدعي إعادة النظر في العديد من مسلمات الآلية الديمقراطية.

الملاحظة **الثالثة** وثيقة الصلة بسابقتيها، وتتمثل في سؤال آخر هو: هل يتعيّن علينا أن نطبّق النموذج الغربي للديمقراطية بشكله المتبع في بلاده، رغم الاختلاف المحتمل بين طبيعة المجتمعات وتركيبتها؟ والسؤال يفترض أن ثمة فرقاً بين القيم الديمقراطية (المشاركة والمساءلة وغيرها) والنموذج أو الشكل الذي تطبق به هذه القيم على صعيد الواقع (أحزاب ومجلس عموم أو شيوخ أو خلافة). ونحن لا نناقش الالتزام بالقيمة، باعتبار أن ذلك محل اتفاق ولا جدال فيه، ولكن المناقشة تنصبّ على الأسلوب الواجب الاتباع في تحقيق ذلك الالتزام، حيث يفترض في هذه الحالة أن يتغير بتغير طبيعة النسيج الاجتماعي. فإذا كانت أوضاع مصر مثلاً تسمح بقيام أحزاب سياسية، فإن إنشاء مثل تلك الأحزاب في بلد آخر تتجذر فيه الأوضاع القبلية والعرقية أو الطائفية، قد يكون سبيلاً إلى تمزيق وحدة الوطن وتفتيته (لبنان نموذج لذلك وترشح اليمن نموذجاً آخر).

الملاحظة **الرابعة** هي أننا نواجه مفارقة لافتة للنظر في التعامل مع مسألة الديمقراطية، حيث نعيش في ظل ازدواجية مثيرة يجري في ظلها القبول بالديمقراطية على المستوى الوطني أو القطري، بينما يتم الانقلاب على الديمقراطية في المحيط الدولي، الذي يُحتكم في حسم أموره إلى معيار القوة دون غيره. فالقرار للأقوى والويل للضعفاء، وإن كانوا أغلبية البلدان أو أغلبية البشر والسكان، وكبار الديمقراطيين في بلدانهم هم أنفسهم عتاة المستبدين في الساحة الدولية، يرفعون شعارات التعددية والتسامح في الداخل، بينما يلوّحون بأعلام «السلام الروماني» في الخارج! الأمر الذي يعني بوضوح أن التعامل مع الديمقراطية يتم على أساس مصلحي وذاتي خالص، وليس على أساس أخلاقي.

ليس المقصود بهذه الملاحظات الإقلال من شأن الديمقراطية أو تبرير العدول عنها أو تجاوزها. فنحن مع القائلين بأن ما تمثله من قيم وما توفره من ضمانات، يظل أفضل ما هو متاح لتحقيق المشاركة السياسية وحماية الحريات في الظرف الراهن. وبرغم أية سوءات أو مثالب تعتريها، فإنها ـ بعيوبها تلك ـ تفوق بما لا يحصى من

المراحل غيرها من أنظمة الحكم ومناهج السياسة.

مع ذلك، فغاية المراد مما قلناه هو تحرير المسألة، وتحديد الإطار الذي يحكم رؤيتنا في التعامل مع الديمقراطية كلافتة وقيمة. ومن ثم فهي محاولة لضبط مجرى الحوار لا أكثر، تساق لفهم أبعاد الموضوع، وليس لمصادرته من أي باب.

ذلك تمهيد أحسب أن إثباته لازم قبل أن ندخل في صلب الموضوع، لمحاولة إزالة الالتباس الأساسي المؤدي إلى الاشتباك المفترض بين الإسلام والديمقراطية. وهو الاشتباك الذي أزعم أنه ناشىء أساساً عن التباس أكبر في فهم رؤية الإسلام للنظام السياسي، وركائز مشروعه لإقامة المجتمع وعمارة الدنيا.

أولاً: سبع ركائز للدولة الإسلامية

إذا كان فهم أية مشكلة هو نصف الطريق إلى حلها، فإن ذلك الفهم إذا ما توفر في مسألة الاشتباك بين الإسلام والديمقراطية، فإني كفيل بفتح كل الطريق تماماً أمام الحل، إذ نحن في حقيقة الأمر بإزاء مشكلة تمثل نموذجاً لسوء الفهم على جانبها، وأن حظ الإسلام من الالتباس أكبر.

بسبب من ذلك، فنحن لن نجيب الآن لا عن السؤال: كيف نفضّ الاشتباك؟ ولا عن السؤال: من أين جاء الالتباس؟ وإنما سنحاول تحرير الموضوع أولاً، من خلال إثبات تصور الإسلام لبناء الدولة السياسي، لنكون على بيِّنة من حقائق الموضوع الذي نتحدث عنه، حيث تتعذر مناقشة أية قضية، بينما كل واحد يفهمها بصورة مغايرة للآخر.

ذلك التصور يمكن قراءته من زوايا ثلاث: واحدة تتعلق بالمواصفات والسمات الأساسية، والثانية تتصل بالوسائل، أما الثالثة فهي تنصب على الأهداف والمقاصد. ولن نستطيع أن نحسن تلك القراءة، ما لم نمر بالزوايا الثلاث، واحدة واحدة.

لنبدأ بالنقطة الأولى ونسأل: **ما هي مواصفات الدولة كما يتصورها الإسلام؟**

نستطيع أن نحدد سبعاً من تلك المواصفات هي:

١ ـ **الولاية للأمة**، فهي صاحبة الاختيار، ورضاها شرط لاستمرار من يقع عليه الاختيار ـ «قال الجمهور الأعظم من أصحابنا (المقصود أهل السنّة) ومن المعتزلة والخوارج والنجارية، ان طريق ثبوتها (الإمامة أو الرئاسة) الاختيار من الأمة»[٥]. والأمر كذلك، فالأمة هي صاحبة الرئاسة العامة، وحدها لها حق اختيار الإمام، ولها

(٥) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **أصول الدين**، ص ٢٧٩.

عزله، أي إنهاء العقد وفسخه ـ فهي المبتدئة له ـ وهي المشرفة عليه وصاحبة الحق الأول فيه[٦].

المعنى ذاته أكّده أبرز علماء الأصول المعاصرين، وما كتبه أستاذنا محمد يوسف موسى في هذا الصدد: إن مصدر السيادة هو الأمة وحدها لا الخليفة، لأنه وكيل عنها في أمور الدين وفي إدارة شؤونها بحسب شريعة الله ورسوله. وهو لهذا يستمد سلطانه منها، ولها حق نصحه وتوجيهه وتقويمه إن أساء، بل حق عزله من المنصب الذي وليه عنها باختيارها إن جدّ ما يوجب عزله. فيكون من المنطق أن يكون مصدر السيادة هو الموكل الأصل، لا النائب الوكيل[٧].

ومما ذكره عثمان خليل ـ أستاذ القانون الدستوري ـ في هذا الصدد أن الفقه الإسلامي لم يعتبر الوالي صاحب حق في السيادة، بل اعتبر تلك السيادة حقاً للأمة وحدها، يمارسه الوالي كأجير أو وكيل عنها، فيمكنها بهذا عزله إن وجدت مبرراً لذلك[٨].

لأن الأمر كذلك، فقد ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى أن: «الرياسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكان الرياسة العليا من أية حكومة دستورية، لأن الخليفة يستمد سلطانه من الأمة الممثلة في أولي الحل والعقد. ويعتمد في بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره في مصالحهم. ولذلك قرر علماء المسلمين أن للأمة خلع الخليفة لسبب يوجبه»[٩].

نحن إذن نتحدث عن سلطة مدنية منتخبة من ممثلي الأمة، والتزامها بشريعة الإسلام لا يحوّلها إلى سلطة دينية بالمفهوم السائد في التجربة الغربية، الذي يقترن بادعاء التفويض الإلهي واستمرار احتكار السلطة، إذ يظل الدين فيه مصدر القانون والقيم وليس مصدراً للسلطة بأي حال. وكان الإمام محمد عبده أحد الذين ردوا تلك الشبهة بحسم منذ بداية القرن، حين ذكر أن أحد الأصول التي قرّرها الإسلام هو: «قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها»، وأضاف في موضع آخر من مقالته أن الإسلام «هدم بناء تلك السلطة ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أصله اسم ولا رسم. لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. والرسول عليه الصلاة والسلام كان مبلّغاً ومذكّراً، لا مهيمناً ولا

---

(٦) محمد ضياء الدين الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ٢١٧.

(٧) محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ١٢٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٩) الشيخ عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعية**، ص ٥٨.

مسيطراً. قال الله تعالى: ﴿**فذكّر إنما أنت مذكّر. لست عليهم بمسيطر**﴾[١٠] ولم يجعل لأحد من أصله أن يحل ولا أن يربط، لا في الأرض ولا في السماء، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله، سوى الله وحده... وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام ومهما انحطت منزلته فيه، إلاّ حق النصيحة والإرشاد».

لخّص الأستاذ الإمام رأيه في جملة واحدة هي: «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين، ويقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»[١١].

٢ ـ **المجتمع مكلّف ومسؤول**، فإقامة الدين وعمارة الدنيا ورعاية المصالح العامة، من مسؤولية الأمة وليس السلطة فقط[١٢]. آية ذلك أن الخطاب القرآني يتوجه بخطاب التكليف في مواضع عدة إلى الأمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط**﴾ [النساء، الآية ١٣٥] ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود... وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ [المائدة، الآيتان ١ ـ ٢] ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [آل عمران، الآية ١٠٤].

من شأن ذلك الخطاب أن يفرز مجتمعاً ساهراً على مصالحه، ومستنفرة كافة خلاياه الحية للتقويم والإصلاح، من خلال الالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو تكليف يغطي أنشطة المجتمع وحركته كلها، من منكرات الشوارع والأسواق إلى مظالم الحكام والولاة، حتى اعتبره الإمام الغزالي «القطب الأعظم في الدين... ولو طُوي بساطه وأهمل علمه وعمله، لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمّت الفوضى وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق، وخربت البلاد وهلك العباد»[١٣].

هو فرض على الأمة، قرين الإيمان ـ ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة**﴾[١٤]، حتى يذكر الإمام الغزالي أن «الذي هجر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خارج عن هؤلاء المؤمنين المنعوتين

---

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.

(١١) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٢٨٦.

(١٢) موسى، **نظام الحكم في الإسلام**، ص ١١٦.

(١٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ٣٠٦.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

في الآية»[١٥]. وعندما أشار القرآن إلى اللعنة التي حلّت بالذين كفروا من بني إسرائيل، وأرجع ذلك إلى أنهم: **﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه﴾**[١٦].

بمقتضى ذلك التكليف الواضح، يصبح لكل فرد أو جماعة في المجتمع الإسلامي نصيبه في مسؤولية تقويم المسيرة والدفاع عن عافية الأمة.

على صعيد آخر، فإن «الزكاة» التي هي أحد أركان الإسلام والإيمان، تُعد بمثابة تكليف آخر يدعو المجتمع إلى كفالة نفسه بنفسه، حيث يصبح من واجب كل ذي قدرة أن يقدم من ماله حصة يسهم بها في توفير تلك الكفالة. وهو في عطائه ذاك، لا يقدّم تبرعاً ولا «حسنة» ـ بالمفهوم الدارج ـ ولكنه يؤدّي حقاً للآخرين في ماله، اصطلح على اعتباره «حقاً لله» سبحانه وتعالى.

نحن إذن بصدد مجتمع حاضر بأمر الشرع وحكمه، لا ينتظر دعوة من سلطة، ولا إذناً من حكومة، حيث حضوره مفروض بمقتضى التكليف الإلهي. أما الشكل الذي يمكن أن يتم به ذلك الحضور، فللناس أن يصوغوه بحسب ظروف زمانهم، إذ المهم أن يظل المجتمع محتفظاً بآليات حركته الذاتية، وإلاّ يقع فريسة اجتياح السلطة أو الانسحاق أمامها.

ويشهد التاريخ بأن المجتمع الإسلامي كان يعجّ بالعديد من الكيانات والمؤسسات التي نهضت بتلك الوظيفة، من جماعات العلماء والقضاء والمفتين، إلى نقابات الحرف والصنائع، إلى شيوخ القبائل والعشائر وشيوخ الطرق ورؤساء الطوائف[١٧]. إلى جانب ذلك فقد كان المسجد مركزاً للإشعاع الثقافي. وكان «الوقف» مؤسسة كبرى مستقلة أقامها الناس بعطائهم، وأدّت دورها الكبير في تأمين مستلزمات «الدفاع الاجتماعي» عن الأمة. ومن يطالع ما كتبه مصطفى السباعي في كتابه **من روائع حضارتنا**، وما أثبته محمد أمين في رسالته للدكتوراه حول «الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر»، يلمس المدى الذي قامت به الأوقاف في توفير مختلف المتطلبات الاجتماعية والثقافية للمجتمع، من المدارس والمعاهد والمكتبات والمساجد، إلى الملاجىء والمستشفيات (البيمارستانات) والفنادق (الخانات)، ذلك غير العديد من جوانب الحياة الأخرى التي وصلت إلى حد حبس الأوقاف لصالح الراغبين في الزواج، والعوانس والترفيه عن المرضى، حتى وصلت إلى رعاية الحيوانات المريضة والخيول العاجزة والكلاب الضالة[١٨].

---

(١٥) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(١٦) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٧٩.

(١٧) حسين مؤنس، **عالم الإسلام**، ص ٢٣٩ وما بعدها.

(١٨) مصطفى السباعي، **روائع حضارتنا**، ص ١١٥.

هكذا كان المجتمع الإسلامي يدير نفسه بنفسه، قبل قرون طويلة من ظهور فكرة «المجتمع المدني»، التي يتشوّق إليها البعض في هذا الزمان.

٣ ـ **الحرية حق للجميع**، حيث ممارسة الإنسان لحريته هي الوجه الآخر لعقيدة التوحيد، ونطقه بالشهادتين بمثابة إعلان عن عبوديته لله وحده، وانعتاقه من أيّ سلطان لأي واحد من الناس، «إن الله يكشف لنا عن إرادته فحسب، ولكنه لا يجبرنا على أن نسلك وفق تلك الإرادة. إنه يمنحنا حرية الاختيار ونحن بحكم ذلك نستطيع إذا شئنا أن نستسلم مختارين لشريعته. كما نستطيع إذا أردنا أن نسير ضد أوامره، وأن نسقط شريعته من اعتبارنا وأن نتحمل العاقبة، لأنه كيفما كان الاختيار، فإن التبعة علينا»[١٩].

أهم ممارسات الحرية، هي تلك التي تتم على صعيد الاختيار والرأي، فـ **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[٢٠] **﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**[٢١] **﴿قل آمنوا به أو لا تؤمنوا﴾**[٢٢] **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[٢٣].

ومن ثم، فحكم الإسلام في حرية الاعتقاد هو «منع أي إنسان من مضايقة أحد بسبب اعتناقه لعقيدة معينة، ومحاولة فرض عقيدته وقناعاته عليه. ففرض العقيدة أمر مستحيل، وتأنيب الآخرين بسبب عقائدهم أمر مرفوض تماماً»[٢٤].

وإذا كانت الحرية في تشريع الإسلام تمثل أصلاً عاماً مقرراً حتى في نطاق العقيدة، فضلاً عن مجالات الحياة الإنسانية الأخرى، فهل يجوز بعد ذلك أن يقال إن تعاليم هذا الدين تحجر على الناس آراءهم في النواحي الأخرى لحياتهم الاجتماعية، أو السياسية؟

ومن ثم فإن الحرية السياسية في اصطلاحنا العصري ليست إلا فرعاً لأصل إسلامي عام هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان، المقرر بنصوص قطعية في الكتاب والسنّة. ويكفينا تدليلاً على ذلك أن نذكر حديث رسول الله ﷺ لأصحابه: «لا يكن

---

(١٩) محمد أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، ترجمة منصور محمد ماض (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ١٩.

(٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ١٠٧.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(٢٤) السيد جواد مصطفوي، **حقوق الإنسان في الإسلام** (طهران)، ص ٢٤.

أحدكم إمَّعة، يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت»[٢٥].

وحرية الاعتقاد ترتب حرية القول، التي لا يقيدها في التفكير الإسلامي سوى قيد واحد، هو ألا يكون الرأي طعناً في الدين أو خروجاً عليه، حيث يعد ذلك انتهاكاً للنظام العام للدولة[٢٦].

وليس الأمر مجرد «إباحة» للتعبير عن الرأي، وإنما يرقى الأمر إلى مستوى الوجود عندما يتعلق الأمر بإعلان كلمة الحق، حيث تعتبره النصوص الشرعية إثماً يستوجب العقاب في الآخرة، بحسبانه سكوتاً على المنكر واجب النهي عنه شرعاً.

٤ ـ **المساواة بين الناس من الأصول،** فجميعاً خُلقوا «من نفس واحدة». وجميعاً لهم الحصانة والكرامة التي يقررها القرآن للإنسان، بصفته تلك، بصرف النظر عن ملّته أو عرقه. وقد أشار النبي ﷺ إلى معنى وحدة الأصل الإنساني في خطبة الوداع «ألا وان ربكم واحد، ألا وان أباكم واحد». وفي القرآن الكريم: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾**[٢٧].

وظاهر الخطاب في الآية أنها للناس كافة. وعلّق عليها محمد عزة دروزة في كتابه **الدستور القرآني** قائلاً، إنه أريد بها عدم تقرير التمايز بين البشر لأيّ سبب كان[٢٨].

أما التقوى التي تشير الآية إلى تفاضل الناس بها، فلا تأثير لها في مبدأ المساواة في حياة الناس، ذلك أن محل التفاضل بالتقوى هو في الآخرة، وليس في الدنيا، أمام الله، لا بين الناس. وتفاضل هذا شأنه لا يتصور أن يكون له أثر في تطبيق قواعد الشريعة على الناس جميعاً، أو بعبارة أخرى لن يكون له من تأثير في إعمال مبدأ المساواة أمام القانون الذي قررته النصوص الشرعية[٢٩].

ولئن غدت تلك المساواة مما تعارف عليه الناس في هذا الزمان، فينبغي ألا يغيب عن بالنا أن الإسلام عندما بشّر بها منذ أربعة عشر قرناً، كانت شريعة روما هي السائدة في بلاد الشام المجاورة لجزيرة العرب. وفي ظلها كان الناس يقسمون إلى أحرار وغير أحرار. والأولون طبقتان، أحرار أصلاء هم الرومان، وغير الأصلاء

---

(٢٥) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص ٢١٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢٧) **القرآن الكريم،** «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٨) ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، ج ١، ص ٨٥.

(٢٩) العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص ٢٢٩.

وهم اللاتين. أما غير الأحرار فكانوا أربعة أنواع: الأرقاء، والمعتقون، وأنصاف الأحرار، والأقنان التابعون للأرض. وكان الأحرار الأصلاء وحدهم المتمتعين بالحقوق السياسية في معظم الفترات التي مرّ بها تاريخ روما، أما غيرهم فكانوا محرومين منها[٣٠].

أيضاً فقد كان أرسطو، فيلسوف اليونان الأشهر، يقول في كتابه **السياسة** إن الفطرة هي التي أرادت أن يكون البرابرة عبيداً لليونان (وهذه تعاليم المدرسة الأفلاطونية)، وان الآلهة خلقت نوعين من البشر: نوع رفيع زودته بالعقل والإرادة، وهم اليونان بطبيعة الحال، ونوع لم تزوّده الآلهة إلاً بالقوة الجسمانية وما يتصل بها، وهم البرابرة (غير اليونانيين)... وقد شاءت الآلهة أن يكون التقسيم على ذلك النحو، ليسد البرابرة النقص الموجود عند اليونان (القوة الجسدية)، الأمر الذي يستوجب أن يظل الآخرون عبيداً مسخّرين لخدمة الجنس الأرقى، ذي العقل الرشيد[٣١].

وينبغي أن نلاحظ في هذا الصدد، أن المسلمين عندما اطّلعوا على التراث اليوناني في العصر العباسي، فإنهم أخذوا صفة كل ما وجدوه صالحاً، لكنهم لم يختاروا المقولات السياسية، التي كانت مترجمة بنصها عند الفارابي مثلاً، لأنهم رأوا أنفسهم في غنى عنها، بل ومتقدمين عنها بمراحل[٣٢].

٥ ـ الآخر ـ المختلف ـ له شرعيته، فمنذ تقررت وحدة الأصل الإنساني، وثبتت الكرامة لكل بني الإنسان في الخطاب القرآني، اكتسب الآخر حقه في الحصانة والشرعية، لمجرد كونه إنساناً. فحين وقف نبي المسلمين توقيراً لجنازة ميت، ثم قيل له إنه يهودي، فإنّه ردّ قائلاً: أليست نفساً؟ وعندما وجّه الإمام علي بن أبي طالب رسالة إلى واليه على مصر، مالك الأشتر، فإنه قال له: واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم... فإنهم صنفان: إمّا أخ في الدين، أو نظير لك في الخلق.

فضلاً عن ذلك، فالقرآن يعلن في مواضع عدة أن الاختلاف بين الناس هو آية من آيات الله وسنّة من سننه في الكون، وأنه سبحانه وتعالى، خلق الناس مختلفين لحكمة أرادها[٣٣]: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل**

---

(٣٠) معروف الدواليبي، **الحقوق الرومانية**، ص ٤٦٤ وما بعدها.

(٣١) فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميون**، ص ٨٦.

(٣٢) ابراهيم دسوقي شتا، «هذا التضليل الديمقراطي عن الإسلام ونظريته في السياسة،» **الحياة**، ١٩٩٢/٧/٢٠.

(٣٣) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الاختلاق المشروع والتفرق المذموم**، ص ٥٩ وما بعدها.

لتعارفوا﴾، ومن آياته **﴿خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾**[٣٤]، **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾**[٣٥].

كانت تلك هي الخلفية التي عزّزت موقع الآخر وأكسبته شرعيته في الخطاب الإسلامي. لم تكن هناك مشكلة بالنسبة إلى اليهود والنصارى، حيث اعتبروا «أهل كتاب»، وأنبياؤهم هم أنبياء المسلمين، وتصديق بعثتهم جزء من الإيمان الإسلامي، بل إن الصابئة والمجوس اعتبروا «أهل ذمة» في عهد أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، فوسعتهم بذلك ذمة الله ورسوله.

وكان ولا يزال اختلاف التنوع قائماً عبر المذاهب في مختلف أمور الدين، التي هي أكثر دقة وحساسية، الأمر الذي يهيىء العقل الإسلامي للقبول بكل اختلاف آخر في أمور الدنيا، التي هي دون أمور الدين في الذمة والحساسية.

إن صدر الإسلام الذي لم يضق بأيّ دين آخر، لا يتصور له أن يضيق بالرأي الآخر، ومن ثم فإجازة التعدد في الدين، تجعل القبول بالتعدد في أمور الدنيا أجوز! حيث شرعية الاختلاف في العقيدة تفسح المجال بالضرورة للاختلاف في مناخ الإصلاح الاجتماعي والسياسي.

٦ ـ **الظلم محرم ومقاومته واجبة**، فالظلم في المفهوم الإسلامي ليس من أكبر المنكرات والكبائر فقط، ولا هو مؤذن بفساد العمران فقط كما قال ابن خلدون، ولكنه قبل هذا وذاك، عدوان على حق الله، وانتهاك لقيمة العدل، التي هي هدف الرسالة والنبوة، كما سنبين في ما بعد. ففي الحديث القدسي: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرّماً، فلا تظالموا. وكبح الظلم من أسباب توجيه الخطاب الإلهي، الذي نزل: **﴿لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين﴾**[٣٦]. وفي التحذير من إيقاعه بالناس يقدر القرآن: **﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾**[٣٧]، بل أباح الإسلام القتال لرد الظلم: **﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾**[٣٨]. ولم يسمح للمسلمين بأن يجهروا بالسوء إلا في حالة واحدة، هي تعرّضهم للظلم، حيث

---

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٢.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآية ١٢.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٤٢.

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٣٩.

﴿لا يحب الله الجهر بالسوء إلا من ظلم﴾[٣٩]، بل هناك تحريض على مقاومة الظلم، وشرعية قانونية معترف بها لتلك المقاومة؛ ففي الأحاديث النبوية: أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر - و - سيد الشهداء حمزة (ابن عبد المطلب). ورجل قام إلى إمام جائر، فأمره ونهاه، فقتله - و - إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب.

وهذا الحديث الأخير له إيحاؤه المهم، حيث يتوعد الله الساكتين على الظلم بالعقاب إذا هم استسلموا له. وثمة إشارات عدة إلى ذلك المعنى في الخطاب النبوي، من قبيل قوله عليه الصلاة والسلام: «كلا والله، لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق إطراء ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض».

إزاء ذلك فقد انتهى فقهاء المسلمين إلى إيجاب العدل ورفض الظلم قطعاً في دار الإسلام، حتى قال ابن تيمية إن: «الظالم يستحق العقوبة والتعزير، وهو أصل متفق عليه... وقد نصّ الفقهاء على ذلك... ولا أعلم فيه خلافاً»[٤٠].

هذا الالتزام العقيدي بمقاومة الجور في ظل الدولة الإسلامية، لا نظير له في أي نظام قانوني آخر، إضافة إلى ذلك فهو بمثابة «ضمانة فعالة لتأكيد الرقابة الشعبية، التي لا يحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامي ولدستور الإسلام، أي بنظامه القانوني، وكل ذلك بعيداً ومستقلاً عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفي مواجهتها»[٤١].

٧ - **القانون فوق الجميع**، فشرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل على إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته، دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم، وتلك القيم الأساسية والأحداث العليا التي وردت في الكتاب والسنّة[٤٢].

على صعيد آخر، فإن سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها، حكاماً ومحكومين، من شأنه أن ينصّب قانوناً أعلى فوق القانون، كما يقيم سقفاً يتعذّر اختراقه والعبث به. واستقلال مرجعية التشريع عن سلطة الدولة ونزوات الحكام، يوفر ضمانة مهمة

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٤٨.

(٤٠) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، **الطرق الحكمية**، ص ١٤.

(٤١) محمد طه بدوي، «بحث في النظام السياسي الإسلامي،» في: **مناهج المستشرقين** الصادر عن مكتب التربية العربي لدول الخليج بالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ج ٢، ص ١٢٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

في مواجهة طغيان السلطة التنفيذية، خصوصاً في بلدان العالم الثالث حيث تتحكم تلك السلطة في المجالس النيابية وتوظفها لخدمة أهوائها.

لا يشكل ذلك بالضرورة قيداً على حق أهل الاختصاص في المجتمع في استصدار القوانين أو استنباط ما تراه محققاً لمصالحها من أحكام، فذلك حق مكفول ولا غبار عليه، واما غاية ما هناك أن ممارسة ذلك الحق تظل مستندة إلى مرجعية معينة منزهة عن الهوى وخارج نطاق هيمنة الدولة. وهي تتمثل في نصوص القرآن والسنّة، ويفترض في هذه المرجعية أن تمثل موازين العدل وتحرس القيم العليا الضابطة لحركة المجتمع وأشواقه.

لقد أوجد الفقه الإسلامي فصلاً كاملاً وعضوياً بين الجهة التي تصوغ التشريع وتستنبطه، والسلطة السياسية التي تتولى التنفيذ والحكم. وهو فصل تميزت به الشريعة من النظم الديمقراطية كلها، وسبقتها لتطويره منذ أكثر من ألف عام[٤٣].

لقد كان أقصى ما وصل إليه الفكر الدستوري في تجربة العقل الإنساني هو الفصل بين السلطات، واعتبار التشريع إحدى سلطات الدولة الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية. وبمقتضى ذلك الفصل توفرت إلى حد كبير ضمانة الحد من طغيان السلطة التنفيذية، لكنه لا يعطي ضماناً للحد من طغيان السلطة التشريعية، خصوصاً في الحالات التي يصنع فيها الحاكم القانون، أو يصنع السلطة التي تصدر القانون.

التصور الإسلامي يحل ذلك الإشكال، ويقدم صيغة تحمي الأمة من استبداد السلطتين التنفيذية والتشريعية، حين ترتفع بالقانون فوق الهوى والغرض.

هذه أهم سمات الرؤية الإسلامية للنظام السياسي. ويبقى أن نتحدث عن الوسائل التي قررها الإسلام لذلك، والمقاصد التي ابتغاها.

ثانياً: الشورى ملزمة والاستشارة معلمة

لقد عبّرت السّمات السبع التي مررنا بها عن طموح كبير يتعذّر بلوغه بغير آليات واضحة، لتهتدي بغايات مرصودة، تصب في وعائها في نهاية المطاف.

وعندما يقلب الباحث صفحات الخطاب الإسلامي، بحثاً عن تلك الآليات أو الوسائل، فإنه يدرك أنها تقوم على ركيزتين أساسيتين، هما: **الشورى ـ ووجوب مساءلة الحكام**. أما إذا فتّش عن تلك الغايات المرجوة، فسيجد أن الخطاب الإسلامي

(٤٣) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ٤٥٩.

يختزلها في كلمة واحدة هي: **العدل**.

ساقني ذلك النهج إلى محاولة تحقيق دور وطبيعة الشورى في رؤية الإسلام السياسية عبر مصادر عدة. وأثار انتباهي في كتاب **فقه الشورى والاستشارة**، لتوفيق الشاوي، أستاذ القانون المخضرم، أنه بسط الأمر وسبر أغواره، واستخرج لنا إطاراً للشورى يتجاوز بكثير الصورة المنطبعة عنها في الأذهان، فلم تعد قاعدة النظام السياسي، وإنما غدت حجر الأساس لمختلف أنشطة المجتمع: «درج كثيرون على دراسة الشورى باعتبارها مبدأ يقوم عليه نظام الحكم ويقيد سلطة الحكام. ولكننا ندرسها هنا باعتبارها نظرية عامة، شاملة للمبادىء التي تقوم عليها حرية الأفراد وحقوق الشعوب، وتضامن المجتمع في جميع النواحي السياسية والاجتماعية والمالية والاقتصادية وغيرها»[٤٤].

«إن دراسة الشورى كنظرية عامة تبدأ ـ في نظرنا ـ بحقوق الإنسان وحرياته وسلطان الأمة وسيادتها، وتؤكد أن حقوق الإنسان في شريعتنا ليست محصورة في حرياته الفردية فقط ـ حرية الرأي وحرية التملّك والتصرّف في ماله مثلاً ـ بل تربط حقه في المشاركة في قرارات الجماعة بحقه في المشاركة في مالها وثرواتها، نتيجة للتضامن الاجتماعي الذي يوجب التكافل، كما يوجب الشورى»[٤٥].

وهو يخلص في موضع آخر إلى أن الشورى هي: «اشتراكية الرأي والفكر إلى جانب اشتراكية المال»[٤٦].

ويحدد هدفه من بحثه الكبير في قوله: لقد استقرّ في ذهني ضرورة بناء نظرية عامة للشورى في الشريعة الإسلامية، لتكون مكملة لنظرية عبد الرزاق السنهوري في «الخلافة» (كانت موضوع رسالته للدكتوراه في العلوم السياسية، وقدمت إلى جامعة ليون الفرنسية في عام ١٩٣٦) ولئن كان أهم خصائص الخلافة في نظر السنهوري هو مبدأ «وحدة الأمة»، فإن الوحدة ـ في نظرنا ـ لا يمكن أن تنفصل عن الحرية. فالشورى هي التعبير الإسلامي عن الحرية، لأنها حرية الفكر والرأي وحصن لحقوق الأفراد والجماعات والشعوب، التي يجب أن يقوم عليها نظام سياسي إسلامي[٤٧].

ليس الشاوي أول من قال بأن الشورى تمثل منهجاً عاماً في حركة المجتمع الإسلامي. فقد ردّد الفكرة آخرون من الفقهاء والعلماء والباحثين ـ ذكر منهم الشاوي الشيخ محمود شلتوت ـ واستند هؤلاء إلى قوله تعالى: **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا**

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾[٤٨]. فكلمة «أمرهم» شاملة ومطلقة، الأمر الذي يعني أنها شاملة الأمور كافة، ذات الطابع العام، على حد تعبير محمد أسد[٤٩].

مع ذلك، ورغم كثافة عدد الأبحاث التي صدرت في العقد الأخير وتناولت موضوع النظام السياسي الإسلامي، أو تلك التي عنيت بمسألة الشورى، إلا أننا نحسب أن الإضافة المهمة التي قدمها الشاوي في بحثه (٨٤٠ صفحة)، هي اجتهاده المتميز، الذي أراد به أن يستخرج من الشورى «نظرية عامة» مكتملة العناصر والأركان.

ورغم أن حديثنا عن الشورى في هذا المقام يرد في سياق عرض التصور الإسلامي للنظام السياسي، ويسلِّط الضوء على كونها على رأس الوسائل التي قررها الشارع كركيزة للحكم، إلا أنه ما كان لنا أن نواصل السير في ذلك الاتجاه دون أن نعرض لاجتهاد الشاوي في مسألة الشورى أولاً، لأهميته وتفرّده ـ وثانياً، لأنه أحدث ما صدر من أبحاث في الموضوع، في مصر على الأقل.

وإذ نقف في صف القائلين بأن الشورى قيمة في المجتمع الإسلامي تغطي مساحة أوسع بكثير من حدود النظام السياسي، إلا أننا سنركز هنا على دورها في تلك الحدود الأخيرة، باعتبار أن ذلك الدور هو الذي يعنينا في البحث الذي نحن بصدده.

جدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن اعتماد الديمقراطية كأساس ونظام للحكم، كان ثمرة نضال طويل وباهظ التكلفة، خاضه الإصلاحيون والثوريون ضد مختلف قوى التسلط في أوروبا بخاصة، سواء تمثّلت في النبلاء أو البابوات أو الاثنين معاً، لكن الشورى عندما أخذت مكانها في خطاب الإسلام وضمن أسس مجتمعه، لم تكن ثمرة لمعركة ولا إفراز ضرورة ملجئة، وإنما كانت تكليفاً شرعياً وربانياً، نزل به القرآن على قلب محمد ﷺ، عند الذين يؤمنون برسالة خاتم الأنبياء، أما الذين لم يؤمنوا بها، فلا يسعهم إلا أن يقدروا، استناداً إلى الحقائق التاريخية، أنها كانت نتيجة بصيرة إصلاحية نافذة، تهدف إلى إنشاء المجتمع الصالح المستقر المستمر وبنائه، وإرساء قواعده التي لا تتزعزع[٥٠].

الدور الذي تقوم به الشورى كوسيلة أو أداة للتعبير عن المشروع السياسي

---

(٤٨) **القرآن الكريم،** «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٤٩) أسد، **منهاج الإسلام في الحكم،** ص ٨٩.

(٥٠) القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي،** ج ١، ص ٦٦.

الإسلامي يمكن تحديد معالمه من خلال الملاحظات التالية:

- إذا كان بعض السلف قد عرّف الشورى بأنها «مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم اتباعهم»، فإن التعريف العصري لها هو: اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة[٥١].

- أما النص القرآني: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ - فيعني بوضوح أن كل أمور الأمة الإسلامية ينبغي أن يناقشها كل ممثلي المجتمع - فكلمة «بينهم» تشير إلى المجتمع كله - الرجال والنساء، والمسلمون وغير المسلمين - وتمثيل المجتمع في مجلس الشورى، الذي يمكن أن يحمل أي اسم آخر شريطة أن تظل الوظيفة ثابتة، لا سبيل إلى تحقيقه إلا بالانتخاب[٥٢].

- إن هناك فرقاً يجب ملاحظته بين أهل الشورى وأهل الاجتهاد، فالأولون هم أهل الرأي في الأمة، الذين ينبغي أن يمثلوا المجتمع بشرائحه وتياراته وملله كافة، ومن ثم فتمثيل غير المسلمين فيهم - إن وجدوا - أمر مفروغ منه، أما أهل الاجتهاد فهم أهل العلم من فقهاء المسلمين، الذين يناط بهم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية، حيث يفترض أن الشريعة هي أساس القانون والتشريع، ولذلك فشرط الإسلام فيهم واجب. وغني عن البيان أن أهل الشورى هم الذين يضمهم المجلس النيابي، بينما أهل الاجتهاد فهم هيئة علمية أقرب إلى فكرة هيئة كبار العلماء، أو مجمع البحوث الإسلامية، أو المجلس الإسلامي الأعلى.

- درج فقهاء المسلمين على تسمية أهل الشورى بأهل الحلّ والعقد. وتلك التسمية تعبر عن مفهوم تاريخي نشأ في صدر الإسلام نتيجة ظروف الهجرة النبوية وتأسيس الدولة الإسلامية الأولى. وليس بلازم أن يسمى بهذا الاسم من يناط بهم من الوظائف والاختصاصات ما كان منوطاً بأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية الأولى، ولكن الواجب أن يقوم بهذه الوظائف والاختصاصات نفر من الأمة يؤهلهم لذلك - في كل مجتمع أو زمان - ما يحتاج الواحد منهم إليه من ضرورات القدرة والكفاية للقيام بهذا الواجب[٥٣].

- إن ثمة تفرقة أخرى مهمة للغاية بين الاستشارة والشورى. فالاستشارة هي طلب الرأي أو المشورة ممن يكون محل ثقة من الطالب. وطالب الاستشارة هو وحده صاحب الحق في اتخاذ القرار في المسألة التي يطلب الرأي فيها. أما الشورى فهي

---

(٥١) العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، ص ١٧٩.
(٥٢) أسد، **منهاج الإسلام في الحكم**، ص ٨٩.
(٥٣) العوا، المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

الوسيلة الجماعية الشرعية التي تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً في شأن من شؤونها العامة.

والاستشارة غير واجبة، والرأي الذي يبدى لطالبه فيها غير ملزم له. أما الشورى فهي واجبة وملزمة.

أبرز هذه التفرقة توفيق الشاوي في كتابه المار ذكره. وذكر أن عدم انتباه البعض لها هو الذي أوقعهم في الظن بأن الشورى غير ملزمة. في حين أنهم لو أدركوا التمايز النوعي بين الشورى والاستشارة، لما خاضوا في ذلك الجدل أصلاً[٥٤].

والأمر كذلك، فالرأي الذي تذهب إليه الأغلبية الساحقة من فقهائنا المعاصرين هو أن الشورى ملزمة ابتداءً وانتهاءً. ولعبد القادر عودة ملاحظة جيدة في هذا السياق يقول فيها إن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأي الأكثرية، أي إذا لم تكن ملزمة[٥٥].

- إن الحرية هي جوهر الشورى، فإذا لم تكن حرية الرأي مكفولة للجميع فلا مجال لأي حديث عن الشورى. ومن ثم فمصادرة الرأي تجهض قيمة الشورى وتفرغها من مضمونها. ومن الملاحظات التي أوردها الشيخ محمود شلتوت في هذا الصدد قوله: «وضع الإسلام مبدأ الشورى، وكان له في صدر الإسلام شأن تجلّى به اسم الإسلام في تقرير حق الإنسان. وكان الأساس فيه الحرية التامة في إبداء الرأي»[٥٦].

إن معنى الشورى تضامن المجتمع على أساس حرية التشاور والحوار الحقيقي المستمد من المساواة في حق التفكير والدفاع عن الرأي... من أجل هذا يجب أن يعلن من يؤمنون بالشورى الإسلامية، أنهم عندما يتمسكون بها أساساً للنظام الدستوري في المجتمع، إنما يقصدون أولاً وبالذات ما تفرضه الشورى من توفر الحريات الكاملة للجميع في الحوار وتبادل الرأي بحرية كاملة قبل اتخاذ أي قرار أو بعده[٥٧].

للأمة خلعه إذا انحرف

الركيزة الثانية في ما سميناه بالوسائل التي قررها الخطاب الإسلامي للنظام السياسي هي: **وجوب مساءلة الحكام**. ونذكّر هنا بأن المسألة ليست مجرد حق، للأمة

---

(٥٤) الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ١٢٠.

(٥٥) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، ص ١٦٢.

(٥٦) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٤٤٠.

(٥٧) الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، ص ٢٩٣ و٢٩٥ (بتصرف).

أن تباشره أو تتنازل عنه، ولكنه واجب شرعي، تؤثم الأمة وتحاسب أمام الله إن قصرت في أدائه؛ ففي القرآن الكريم **﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾**(٥٨)، **﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾**(٥٩)، وفي الحديث النبوي: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب».

من ثم، فالأمة رقيبة على الحاكم باستمرار: **أولاً**، بما هي ملزمة به من وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. **وثانياً**، بما هو واجب لها من حق الشورى. **وثالثاً**، بما هي مأمورة به من بذل النصح. **ورابعاً**، بما لها من حق بوصفها الطرف الأول في عقد الإمامة، إذ هي بمقتضى ذلك العقد منحته حق الحكم وأمرته بالسلطة، وما هو إلاّ وكيل عنها. فلها الحق أن تسأله عن عمله(٦٠).

أدرك أبو بكر الصدِّيق ـ الخليفة الأول ـ تلك الحقيقة فأعلنها على الناس فور توليه أمر المسلمين، فقال قولته الشهيرة: إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. وقد عبَّر عمر بن الخطاب عن المعنى ذاته في حديثه إلى الناس، حين قال إن له عليهم حق الطاعة في ما أمر الله، وان لهم عليه حق النصيحة ولو آذوه. وقد سأل الناس يوماً أن يدلوه على عوجه، فقال أحدهم: والله لو علمنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فما كان من أمير المؤمنين إلا أن حمد الله أن جعل في المسلمين من يقوّم اعوجاج عمر بسيفه.

ولفقهاء المسلمين كلام كثير، شديد الوضوح في إثبات حق قوامة الأمة على حكامها، ومسؤوليتها عن حسابهم إذا ما حادوا عن الطريق السوي، حيث يتعين عليها أن تقوّم أولئك الحكام، ولها أن تعزلهم إن لم يكن هناك بديل آخر.

جمع ضياء الدين الريس طائفة من آراء الفقهاء في هذه النقطة الدقيقة، وضمّنها كتابه النفيس **النظريات السياسية الإسلامية**(٦١). ومن تلك الآراء على سبيل المثال:

ـ ما روي عن الإمام الشافعي من أن الإمام ينعزل بالفسق والجور، وكذا كل قاضٍ أو أمير.

ـ وما قرره عبد القادر البغدادي من أن الإمام: متى زاغ عن ذلك (انحرف) كانت الإمامة عياراً عليه، في العدول به من خطئه إلى صواب، أو من العدول عنه

(٥٨) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ١١٣.

(٥٩) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٥٩.

(٦٠) الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ٣٣٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

إلى غيره. وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وسعاته: إن زاغوا عن سنّته عدل بهم، أو عدل عنهم، أي أن تقويم الجميع واجب للأمة على الحاكم، وكل من يمثله، فإما أن يعتدل وإما أن ينحى وينعزل!

ـ ومما ذكره الإمام أبو حامد الغزالي في هذا الصدد: أن السلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته. وهو إما معزول أو واجب العزل. وهو على التحقيق ليس بسلطان.

أما الإمام الأيجي صاحب **المواقف**، فقد قال: وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه. أضاف الشارح: مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين، كما لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها.

الإمام ابن حزم بسط رأيه على النحو التالي: الواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل، أن يكلم الإمام في ذلك، ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن... فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان لا يحل خلعه. فإن امتنع من إنفاذ شيء من الواجبات التي عليه، ولم يراجع، وجب خلعه وإقامة غيره ممّن يقوم بالحق.

وهو ذاته القائل في موضع آخر: إن الإمام واجب الطاعة ما قادنا بكتاب الله وسنّة رسوله، فإن زاغ عن شيء منها منع من ذلك، وأقيم عليه الحد والحق. فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه خلع وولي غيره.

ويرى توفيق الشاوي أن الجهة التي عليها أن تصدر القرار في شأن المحاسبة والتقويم هي أهل الشورى الذين يمثلون الأمة، حيث يفترض أن هؤلاء الذين اختاروا الحاكم نيابة عن الأمة، ومن ثم فلهم حق تقويمه وفسخ عقده. أما الأفراد فلهم أن يتصرفوا في حدود ما يبيحه لهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعليهم الالتزام بما قررته الأمة من تنظيم إجراءات المراقبة والمحاسبة والتقويم. وأول حقوقهم التي لا يجوز تعطيلها أو إنكارها هو أن يقفوا مدعين على الحاكم بالانحراف، ولكن الذي يفصل في الادعاء ويصدر قراراً ملزماً فيه هم أهل الشورى، أو الجهة التي اختارتها الأمة بالانتخاب الحر[٦٢].

الهدف من ذلك كله أن يعم **العدل** الذي هو هدف الرسالة وأساس الملك. فتلك هي القيمة العليا التي ينبغي أن تتطلع إليها أبصار الجميع وتصبّ جهودهم في وعائها. وعندما تنصب رايات الإسلام وتنفذ تعاليمه وتطبّق حدوده، ثم لا ينتهي ذلك بتحقيق العدل والقسط، فإن ذلك يعني مباشرة أن الرسالة فرغت من مضمونها، وأن الوسائل عاجزة عن بلوغ المقاصد.

---

(٦٢) الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، هامش ص ٣٣١.

النصوص القرآنية ناصعة في الدلالة على ذلك، منها قوله تعالى:

ـ **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأسٌ شديدٌ ومنافعُ للناس﴾**[٦٣].

ـ وفي فهم هذا الأمر قال ابن تيمية: فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتاب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه... فمن عدل عن الكتاب قوّم بالحديد[٦٤].

ـ **﴿إن الله يأمركم بالعدل والإحسان﴾**[٦٥].

ـ **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[٦٦].

ـ **﴿وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم﴾**[٦٧].

لاحظ أن الخطاب هنا بلغة الأمر الإلهي، وليس على سبيل التفصيل أو الاستحسان.

ـ **﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾**[٦٨].

فالعدل هنا قيمة مطلقة وليست نسبية، بمعنى أنها واجب الالتزام في كل الظروف أو في مواجهة الأعداء كما هي مع الأهل والحلفاء. في هذا نقل عن الزمخشري قوله: «وفي هذا تنبيه عظيم على أن العدل إذا كان واجباً مع الكبار الذين هم أعداء الله، إذا كان بهذه الصفة من القوة، فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم أولياؤه وأحباؤه؟».

لقد كتب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى أحد عماله يقول: «... وأما العدل فلا رخصة فيه من قريب ولا بعيد، ولا في شدّة ولا رخاء. والعدل ـ وإن رئي إلينا ـ فهو أقوى وأطفأ للجور، وأقمع للباطل من الجور...»[٦٩].

---

(٦٣) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(٦٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٢٦.

(٦٥) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٦٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٦٧) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١٥.

(٦٨) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

(٦٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**، ج ٣، ص ٥٨٥.

ونقل عن الماوردي قوله عن القواعد التي تصلح الدنيا ـ حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ـ عدل شامل يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل ديار السلطان. وروي عن بعض البلغاء قوله: إن العدل ميزان الله الذي وضعه للخلق ونصبه للحق(٧٠).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة. ولهذا يروى أن الله ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة.

وقال في موضع آخر: . . . العدل نظام كل شيء، فإذا أُقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم يقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة(٧١).

ولا نستطيع أن نحصي النصوص والآثار التي جعلت من العدل قيمة مركزية في الخطاب الإسلامي، فهي تفوق الحصر، حتى لا يكاد يخلو منها كتاب في العلم الشرعي. فمنذ اعتبر القسط ـ بنص القرآن ـ هدفاً للرسل والكتب السماوية جمعاء، تقدمت قيمة العدل، بعد التوحيد، وصارت معياراً تقاس به صدقية التطبيق الإسلامي، حيث غدا كل تطبيق يقترب من حقيقة رسالة الإسلام ويبتعد عنها، بمقدار التزامه بقيمة العدل أو انتهاكه لها. ومن ثم، فقل لي أين أنت من العدل، أقل لك أين أنت من الإسلام!

ثالثاً: الريِّس: شهادة عمرها ٤٠ عاماً

أين تلتقي الديمقراطية مع الإسلام، وأين يختلفان؟

لا بد أن نلاحظ أن الالتباس والجدل المصاحب له في هذه المسألة يمثل ظاهرة جديدة في المجتمع العربي والإسلامي، برزت خلال العقدين الأخيرين اللذين تنامت خلالهما الحالة الإسلامية بتلك الصورة العشوائية التي نلاحظها، حيث غابت مدارس التربية الرشيدة، فصرنا نشهد تنامياً في الجسم وضموراً في العقل، الأمر الذي أفرز تلك التشوّهات الفكرية التي لم تعد آياتها خافية على أحد. ومن أسف أن كثيرين يقرأون الظاهرة الإسلامية ويحاكمونها استناداً إلى انطباعات الصفحة الأخيرة دون غيرها في سجل الظاهرة، التي جاء بعضها شاذاً وثمرة لظروف استثنائية.

غير أن الباحث المنصف، إذا قدّر له أن يتابع أدبيات الحالة الإسلامية في مصر

(٧٠) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدين والدنيا**، ص ١١٩.

(٧١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الحسب**، ص ٦ و٩٤.

والوطن العربي، وأن يدقق في مضمونها، منذ بداية القرن على الأقل، فسوف يخرج بانطباع مغاير تماماً، ليس فيه أثر يذكر للاشتباك مع الديمقراطية ولا عموم المشروع الليبرالي الغربي. وإذا أدركنا الفرق بين التجربة الديمقراطية في الغرب، والسياسة الاستعمارية للدول الغربية، فسوف نلاحظ أن الاشتباك ظل محصوراً في الدائرة الثانية دون الأولى.

وما كتبه أبرز فقهائنا من محمد عبده ورشيد رضا إلى الشيخ محمود شلتوت، في موضوع نظام الحكم أو رؤية الإسلام السياسية، يتفق في إطاره العام مع مختلف قيم الديمقراطية، وما قاله الشيخان عبده ورضا عن الشورى في **تفسير المنار**(٧٢)، وما ذكره الشيخ شلتوت بصدد «المبادىء الأساسية في الحكم»(٧٣)، يزيل كل التباس في الموضوع.

لم يختلف الأمر على صعيد الحركة الإسلامية، وما كتبه حسن البنا بهذا الصدد في الأربعينيات مُوجِّهاً إلى جماهير الإخوان المسلمين أنه «ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم»، ومن ثم «فهو ليس بعيداً عن النظام الإسلامي، ولا غريباً عنه. بهذا الاعتبار أيضاً نقول في اطمئنان ان القواعد الأساسية التي قام عليها الدستور المصري لا تتنافى مع قواعد الإسلام، وليست بعيدة عن النظام الإسلامي ولا غريبة عنه»(٧٤).

ولأن هذا كان موقف مؤسس حركة الإخوان، فلم يستغرب منه أن يلقي محاضرة في الاتجاه ذاته، في مقر جمعية الشبان المسلمين سنة ١٩٤٨، بعنوان: «الديمقراطية الإسلامية».

وربما كان أشهر ما كتب تحت ذلك العنوان آنذاك، هو مؤلَّف عباس محمود العقاد بعنوان **الديمقراطية في الإسلام** (صدر سنة ١٩٥٢)، حيث قرر في مقدمته «أن فكرة الديمقراطية أنشأها الإسلام لأول مرة في تاريخ العالم»(٧٥).

ولا محل للتفصيل في الآراء الأخرى التي عبّرت عن ذلك الموقف، لكننا فقط أردنا أن نلفت النظر إلى أن التعامل الإسلامي مع التجربة الديمقراطية انطلق في الأساس من التصالح معها، وأن ذلك حدث في طور الاشتباك مع الغرب الاستعماري، سواء تمثل في الاحتلال الفرنسي أو الإنكليزي، أعني أن العقل الإسلامي تصرّف بوعي حين ميَّز بين ما هو حضاري في الغرب وما هو سياسي، ولم

---

(٧٢) انظر: محمد عبده ورشيد رضا، **تفسير المنار**، ج ٤، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٧٣) محمود شلتوت، **من توجيهات الإسلام**، ص ٥٦٧.

(٧٤) حسن البنا، **مجموعة الرسائل (مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي)**، ص ٣٩٨.

(٧٥) عباس محمود العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**، ج ٤: **القرآن والإنسان**، ص ٦٨٧.

يبدأ من نقطة رفض، أو مخاصمة كل ما هو غربي، كما هو شائع في مناخ الخمسينيات الذي تصاعدت في ظله المواجهة بين الحركة الوطنية المصرية والاستعمار البريطاني، الأمر الذي انتهى بقيام ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، وكان الظرف مساعداً على بروز نظرة متميزة وناقدة للتجربة الليبرالية الغربية. وهي النظرة التي تبلورت بعد الثورة في الدعوة إلى مشروع عربي مستقل، اشتبك لاحقاً مع النظام الغربي.

قبل أشهر معدودة من قيام الثورة ـ في تموز/يوليو ١٩٥٢ ـ صدر في القاهرة كتاب **النظريات السياسية الإسلامية**، لمحمد ضياء الدين الريِّس، أستاذ التاريخ في كلية دار العلوم، الذي نحسب أنه أول مصنف ناقش باستفاضة نقاط الالتقاء والاختلاف بين الإسلام والديمقراطية، وانطلق في كتابه أيضاً من التصالح لا الاشتباك، وإن ظل واضحاً في تحديد نقاط التمايز والاستقلال.

ولأهمية ذلك التناول المبكر، فإننا نستأذن في التفصيل فيه، لأنه يغنينا عن شهادات أخرى كثيرة توالت خلال العقود الأربعة اللاحقة، حاولت ـ وما زالت ـ أن تحدد فيم يلتقي الإسلام مع الديمقراطية، وفيمَ يختلفان.

قال الريِّس: «إن ثمة أوجهاً للاتفاق كثيرة بين الإسلام والديمقراطية، لكن أوجه الاختلاف أكبر»[٧٦].

وفي تحديد أوجه الاتفاق، فإنه أحال قارئه إلى فصول كتابه التي تناولت فكرة العقد السياسي بين الأمة والحاكم، ومسؤولية الحكم. وانتهى من ذلك إلى أنه ليس فقط بين الإسلام والنظام الديمقراطي أوجه تشابه من الوجهة السياسية، «بل إن ما تحتوي عليه الديمقراطية من عناصر أو أفضل ما تتميز به من صفات، يشتمل عليه الإسلام».

في شرح ذلك قال: «فإن كان يراد بالديمقراطية أنها ـ كما عرّفها لنكولن ـ «حكم الشعب بواسطة الشعب، من أجل الشعب»؛ فهذا المعنى متمثل ـ ولا شك ـ في نظام الدولة الإسلامية ـ باستثناء أن الشعب ينبغي أن يُفهم في الإسلام على نحو معين أو شامل» (أورده لاحقاً).

«وإن كان يراد بالديمقراطية ما صار يقرن بها عادة، من وجود مبادىء سياسية أو اجتماعية معينة: مثل مبادىء المساواة أمام القانون، وحرية الفكر والعقيدة، وتحقُّق العدالة الاجتماعية، وما إلى ذلك، أو كفالة حقوق معينة كحق الحياة والحرية والعمل، وما أشبه ـ فلا شك أيضاً في أن كل تلك المبادىء متحققة، وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام. . . غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن نظرة الإسلام إلى هذه الحقوق،

(٧٦) الريِّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص ٣٧٨ ـ ٣٨٦.

من حيث المنشأ الطبيعي، قد تختلف: فقد تعتبر حقوقاً لله، وقد تعتبر حقوقاً مشتركة بين الله والعباد، وقد تُعتبر نعماً لا حقوقاً، أو تقرر على أنها هي الأصل في الأشياء، أو أنها في القانون الذي وضعه الله للوجود أو الفطرة، ولكن مع كل ذلك، لا يؤثر هذا الاختلاف في النظرة في طبيعة تلك الخصائص أو الحالات، والنتيجة واحدة وهي أن الإنسان تضمن له كل هذه الأمور...».

«أما إن كان المراد من الديمقرطية ما تعورف على أن نظامها يستتبعه، وهو تحقُّق مبدأ الفصل بين السلطات، فهذا أيضاً ظاهر في النظام الإسلامي. فالسلطة التشريعية هنا ـ وهي أهم السلطات في أي نظام ديمقراطي ـ مودعة في الأمة كوحدة، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة. فالتشريع يصدر عن الكتاب والسنّة، أو إجماع الأمة، أو الاجتهاد. وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه، والإمام ملزم ومقيد به، وما الإمامة في الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية. والقضاء مستقل أيضاً، لأنه لا يحكم وفقاً لرأي الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة، أي أمر الله، ولا يمكن أن يحكم ـ إذ أريد له أن يبقى قضاء إسلامياً ـ إلا هكذا.

«وإن فكرة الإجماع التي هي من خصائص الشريعة الإسلامية، والتي انفردت هي بتقريرها، لتؤيد القول بأنه خُصِّص للأمة وإرادتها مكان في النظام الإسلامي أرقى مما يمكن أن تناله في أي نظام ديمقراطي، مهما كمل. فالمسلمون قد قرروا ـ أي من قبل أن يظهر روسو وأمثاله ليتكلّم عن «الإرادة العامة» ويمجدها ـ أن إرادة الأمة معصومة، وأنها من إرادة الله، وجعلت مصدراً للتشريع وإن كانت تعتمد في النهاية على مصدري الكتاب والسنّة. ومن الناحية العملية تمثل هذه الإرادة بإجماع المجتهدين من علماء الأمة...».

وهو يتحدث عن الفوارق بين الإسلام والديمقراطية فإنه بيَّنها في أمور ثلاثة هي:

«**الأمر الأول**: إن المراد بكلمة «شعب» أو «أمة» في الديمقراطية الحديثة كما هي معروفة في عالم الغرب، أنه شعب محصور في حدود جغرافية، يعيش في إقليم واحد، تجمع بين أفراده روابط من الدم والجنس واللغة والعادات المشتركة: أي أن الديمقراطية مقترنة ـ لا محالة ـ بفكرة «التوصية» أو العنصرية، وتسايرها نزعة التعصب أو العصبية. ولا كذلك الإسلام. فالأمة عنده أصلاً ليست هي التي تربط بينها وحدة المكان، أو الدم، أو اللغة. فهذه روابط صناعية أو عارضة أو ثانوية، ولكن الرابطة ـ أصلاً ـ هي الوحدة في العقيدة: أي في الفكرة والوجدان. كل من اعتنق فكرة الإسلام ـ من أي جنس أو لون أو وطن ـ فهو عضو في دولة الإسلام. فنظرة الإسلام إنسانية، وأفقه عالمي وإن كان هذا لا يمنع ـ بل إن ذلك قد يكون ضرورياً تحقيقاً للصالح العام، ويكون إذن واجباً شرعياً ـ أن يوجد في داخل تلك الدائرة

العامة دوائر خاصة: اقليمية أو قومية، من أجل التنظيم، أو تحقيق أغراض وطنية أو محلية، لا تتعارض مع الأغراض العامة. وإذا وجدت الروابط الأخرى: وهي وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها، إلى جانب الرابطة الأساسية وهي وحدة العقيدة، كان هذا أقوى تأكيداً لوجود الأمة وظهور الدولة.

الأمر الثاني: إن أهداف الديمقراطية الغربية الحديثة ـ أو أي ديمقراطية كانت في الأزمنة القديمة ـ هي أغراض دنيوية أو مادية. فهي ترمي إلى تحقيق سعادة أمة أو شعب بعينه، من حيث تحقيق مطالبه في هذه الحياة الدنيا: ترمي إلى إنماء الثروة، أو رفع الأجور مثلاً، أو كسب حربي. ولكن أغراض النظام الإسلامي أو الديمقراطية الإسلامية ـ إن صح هذا التعبير ـ بينما تشمل مثل هذه الأغراض في الدنيا وتعطيها ما يجب لها من أهمية ـ مع إبعاد فكرة التحيز القومي ـ تجمع إلى جانبها أغراضاً روحية، بل إن الأغراض الروحية هي الأولى وهي الأساس، وهي الأسمى. قال ابن خلدون في تعريف الإمامة ـ كما رأينا من قبل ـ إنها «لتحقيق مصالح الناس الآخروية والدنيوية الراجعة إليها: إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة». فدولة الإسلام يجب أن تنظر في أعمالها إلى الآخرة على أنها الغاية وتقوم بكل أعمال الخير التي يأمر بها الدين، والتي تؤدي إلى رضوان الله، وتحقق المطالب الروحية للإنسان؛ كما أنها تجعل الدين أو القانون الأخلاقي المقياس الذي تقيس به أعمالها، وكل تصرفاتها.

الأمر الثالث: إن سلطة الأمة في الديمقراطية الغربية مطلقة. فالأمة ـ حقاً وعلى الإطلاق ـ هي صاحبة السيادة، هي ـ أو المجلس الذي تنتخبه ـ التي تضع القانون أو تلغيه. والقرارات التي يصدرها هذا المجلس تصبح قانوناً واجب النفاذ، وتجب له الطاعة، حتى وإن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي، أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العامة. فالديمقراطية الحديثة ـ مثلاً ـ تُعلن الحرب من أجل سيادة شعب على غيره أو الاستيلاء على سوق، أو استعمار مكان، أو احتكار منابع للنفط. وفي سبيل ذلك تُسفك دماء لا تنتهي، وتزهق أرواح بشرية لا تعدّ. وتشقى الإنسانية كلها من أجل هذا!

ولكن في الإسلام ليست سلطة الأمة مطلقة هكذا. وإنما هي مقيدة بالشريعة: بدين الله، الدين الذي اعتنقه والتزم به كل فرد منها. فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا القانون. وهذا القانون هو الذي يحتويه الكتاب والسنّة. وإذا كان قد اعترف بأن إرادة الأمة الكلية أحد مصادر القانون، فالمفهوم أن هذه الإرادة تعتمد على ما جاء في الكتاب والسنّة أيضاً في صورة ما، وقد خولت هذا الحق نفسه بمقتضى أمر منهما، وإن كان فرض أن من خصائص إرادة هذه الأمة أنها لن تحيد عن الحق، أي لن تنحرف عن المنهج الذي رسمه هذان المصدران. فالأمة في الإسلام ـ أو إذا شئت في الديمقراطية الإسلامية ـ ملتزمة بالقانون الأخلاقي، ومقيدة بمبادئه. وقد

فرض الدين عليها واجبات وكلّفها بمسؤوليات...».

انتهى ضياء الدين الريّس من عرضه إلى أن الإسلام لا يتطابق مع النظم الأخرى المتعارف عليها في الخرائط السياسية. فليس الحاكم هو صاحب السيادة لأن الإسلام ليس «أوتوقراطية»؛ ولا رجال الدين أو الآلهة لأنه ليس «ثيوقراطية»؛ ولا القانون وحده لأنه ليس «نوموقراطية»؛ ولا الأمة وحدها، لأنه ليس «ديمقراطية»؛ بهذا المعنى الضيق. وإنما الجواب الصحيح أن «السيادة» فيه مزدوجة: فالسيد (The Sovereign) أمران مجتمعان، ينبغي أن يظلا متلازمين. ولا يتصور قيام الدولة وبقاؤها إلا بوجود هذا التلازم. هذان الأمران هما ١ ـ الأمة، ٢ ـ القانون أو شريعة الإسلام. فالأمة والشريعة ـ معاً ـ هما صاحبا «السيادة» في الدولة الإسلامية.

فالدولة الإسلامية إذن ـ على هذه الصورة ـ نظام فريد، خاص بالإسلام، لا يصح القول انه يتطابق مع أي من النظم المعروفة؛ ولذا فإنه ينبغي أن يوضع لها اصطلاح خاص ـ وتسمّى باسم يمثل حقيقتها. وما دام مثل هذا الاسم لم يوضع، أو لم يُهتدَ إليه بعد، فيكتفي الآن بأن يُشار إليها بصفة مجملة، على أنها «النظام الإسلامي...».

أضاف أخيراً أنه: «إذا كان لا بد من استعمال لفظ «ديمقراطية» ـ مع مراعاة الفوارق الجوهرية السابقة ـ فيمكن أن يوصف هذا النظام ـ على وجه تقريبي ـ بأنه «ديمقراطية»، إنسانية، عالمية، دينية، أخلاقية، روحية ومادية معاً، أو يجوز ـ وهذه المعاني ماثلة في الذهن ـ أن تجمع كل هذه الصفات في تعبير موجز، فيقال: إنها هي «الديمقراطية الإسلامية»...».

رابعاً: يظل السقف هو المشكلة

بصورة عامة، فإن أغلب الكتابات الإسلامية اللاحقة التي تعرّضت لموضوع النظام السياسي لم تأخذ على الديمقراطية شيئاً يتعلق بالقيمة أو الوظيفة، خصوصاً ما اتصل منها بحقوق المشاركة والمساءلة واختيار الحكام وممارسة الأمة سلطانها في ذلك كله. وإنما هناك وعي متنام بعنصر استقلال الخطاب الإسلامي، ومشروعه الحضاري. وعديدة هي الإشارات التي نبهت إلى غلط المقابلة بين الإسلام كدين له عمقه العقيدي ورسالته العريضة التي تشمل حركة المجتمع كله، في عباراته ومعاملاته وقيمه وأخلاقه، والديمقراطية كآلية في النظام السياسي. ومما قيل في هذا الصدد إنه «ليس من العدل، ولا من العلم، أن تسمي نظاماً عمره أربعة عشر قرناً باسم حديث أو قديم، قد يتفق معه في أمور، ويختلف معه في أمور أخرى»[٧٧].

(٧٧) القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، ج ١، ص ٣٨٨.

أيضاً، فقد تعددت الكتابات التي حرصت على أن توضح أن الشورى تتجاوز بدورها الديمقراطية، باعتبارها قاعدة تتخطى حدود السياسة إلى إدارة نشاطات المجتمع الأخرى، وبأصلها العقيدي، وبحسبانها تكليفاً شرعياً وليس مجرد «واجب سياسي». ومؤلف توفيق الشاوي **فقه الشورى والاستشارة** الذي سبقت الإشارة إليه، هو أحدث بحث عالج تلك النقطة باستفاضة شديدة، في مرافعة طويلة عريضة.

غير أن التحفظ الأكبر الذي شغل باحثين كثيرين، وأثار مخاوف بعض الناشطين في الساحة الإسلامية من بعد انصبَّ على ما قد نسميه «سقف» الممارسة الديمقراطية (الذي ألمح إليه الريّس)، وهل يمكن أن تؤدي تلك الممارسة ـ إذا ما أطلقت ـ إلى اختراق الشريعة وتجاوزها؟ وهل يجوز التسليم بسلطان الأمة في الخطاب الديمقراطي على حق الله في الخطاب الإسلامي؟

فنحن نجد فقيهاً كبيراً مثل أبو الأعلى المودودي يقول عن الديمقراطية انها «ليست من الإسلام في شيء. فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية». ويضيف أن مصطلح الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية هو الأصدق في التعبير عن النظام الإسلامي. لكنه يسارع إلى التحفظ قائلاً: إن الثيوقراطية الأوروبية تختلف عن الحكومة الإلهية (الثيوقراطية الإسلامية) اختلافاً كلياً. «فهي في أوروبا طبقة من السدنة مخصوصة، يشرّعون للناس قانوناً من عند أنفسهم، حسبما شاءت أهواؤهم وأغراضهم، ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي. فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمّى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية»[(٧٨)].

أما الثيوقراطية التي جاء بها الإسلام ـ أضاف مولانا المودودي ـ «فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها، وفق ما ورد في كتاب الله وسنّة رسوله».

من ثم فهو يفضّل أن يطلق على الحكومة الإسلامية: إما «الثيوقراطية الديمقراطية» أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية» ـ لأنه قد خوّل فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها. وكذلك جميع الشؤون التي لا يوجد عنها في الشرعة حكم صريح، لا يقطع فيه شيء إلا بإجماع المسلمين.

أخيراً، بعدما أثبت المودودي ضرورة الالتزام بشريعة الله في ممارسة الأمة سلطانها قال: من هذه الوجهة، يعدُ الحكم الإسلامي ديمقراطياً! ـ إلا أنه في حالة

---

(٧٨) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص ٣٣.

وجود النص القطعي الشرعي، فليس لأحد من المسلمين أو حكامهم أو علمائهم أن يغيِّر منه شيئاً... ومن هذه الجهة يصح أن يطلق على الحكم أنه «ثيوقراطي»[٧٩].

ظل الدفاع عن القيمة الديمقراطية هو الموقف الأساسي لما لا حصر له من الباحثين الإسلاميين، الذين تزايدت منذ بداية السبعينيات دراساتهم في النظام السياسي الإسلامي ومسألة الشورى. بل نلاحظ أن الشيخ محمد الغزالي، المعروف بدفاعه التقليدي عن الديمقراطية منذ أصدر في سنة ١٩٤٩ كتابه **الإسلام والاستبداد السياسي**، تصدّى بالردّ على محمد قطب الذي انتقد الأخذ عن المذاهب السياسية الأخرى، ومنها الديمقراطية. ففي كتاب له حول **التربية الإسلامية**، دان قطب «الذين يقولون في دعاواهم: نأخذ من الإسلام كذا، ومن الديمقراطية كذا، ومن الاشتراكية كذا... ونظل مسلمين». وذكر أن الله يقول في أمثال هؤلاء ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب**﴾[٨٠].

ناقش الشيخ الغزالي هذا الرأي وردّه، في كتابه **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، وقال إن «ذلك الكلام يحتاج إلى ضوابط. فالديمقراطية ليست ديناً يوضع في صف الإسلام، وإنما هي تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، ننظر إليه لنطالع كيف توفرت الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على سواء، وكيف شيدت أسواراً قانونية لمنع الفرد أن يطغى، ولتشجيع المخالف أن يقول بملء فمه: لا، لا يخشى سجناً ولا اعتقالاً... إن الاستبداد كان الغول الذي أكل ديننا ودنيانا، فهل يحرّم على ناشري الخير للمسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلتها الأمم الأخرى، لما بليت بمثل ما ابتلينا به؟ إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا وفضائلنا هي جزء من الفكر الإنساني العام، لا علاقة له بالغاية المنشودة. وقد رأينا أصحاب الفلسفات المتناقضة يتناقلون الكثير في هذا المجال دون حرج. الحرج كله أن ندع ديننا وأن نزهد في أصوله وقيمه، إيثاراً لوجهة أخرى، مجلوبة من الشرق أو الغرب»[٨١].

خامساً: موقفان في الثمانينيات: اعتزاز واختصام

بينما ظل ذلك الموقف الأساسي المنحاز لقيم الديمقراطية واضحاً ومحسوماً لدى مختلف الباحثين الإسلاميين المعاصرين، فإن مرحلة الثمانينيات شهدت إضافتين على ذلك الموقف، تعبّران عن مزيد من التحفظ إزاء الديمقراطية، **إحداهما** تنطلق من

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٨٥.

(٨١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، ص ٢١١.

اختلاف واستغلال المشروع الحضاري، **والثانية** تنطلق من رفض النموذج الغربي بكل معطيات تجربته.

تجلىً الموقف الأول في ما عبّر عنه سيف الدين عبد الفتاح مدرّس العلوم السياسية في جامعة القاهرة، في رسالته للدكتوراه التي صدرت في كتاب بعنوان **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر ـ رؤية إسلامية**، وأطروحته تلك تعكس توجه جيل من شباب الباحثين الإسلاميين الذين أفرزتهم «الصحوة»، وخرجوا علينا بجهد علمي جادٍّ يعبِّر عن الاعتزاز الشديد بعطاء المشروع الحضاري الإسلامي، والحرص المبالغ فيه على إثبات تميزه وتفرُّده، والتحذير المستمر من الانزلاق في مسار تقليد النظام الغربي.

وفيما دعا سيف الدين في رسالته إلى بناء علم سياسة إسلامي مستقل في منطلقاته ومفرداته، وقدّم نموذجاً لما يدعو إليه، فإنه استند في تحذيره من استجلاب أنظمة الغرب، والديمقراطية في مقدمتها، إلى عدة حيثيات في مقدمتها.

ـ إن ما يستجلب من أمة غير إسلامية ـ بغرض صلاحه ـ لا ينتج إنتاجاً حسناً يضمن له أقصى درجات الفعالية، لأنه لم ينبثق أساساً من ضمير الأمة وعقيدة المسلمين.

ـ إن تلك الأنظمة أو المؤسسات التي توظّف لحل مشكلات الأمة الإسلامية، لا بد أن تكون مناقضة كلياً أو جزئياً أو على أحسن الأحوال ناقصة بما يؤدي إلى تشويهها.

ـ إن الإيمان بالعقيدة الإسلامية يفرض على الأمة أن تسعى إلى بناء أنظمتها واستنباط حلولها من الكتاب والسنة، ليصحّ إيمانها وتستقيم حياتها.

ـ إن العقيدة الإسلامية تفرض على معتنقيها أن يمحصوا أي نظام آخر غير أنظمتها مهما اشتدت مشابهته لأنظمتها، لأن قبول المسلمين ذلك النظام على علاّته وبلا بيّنة، قد يؤدي إلى التسليم بهزيمة أنظمتهم وأنظمة عقيدتهم، وارتياب في صلاحيتها أو وسيلة لإخراجهم عن عقيدتهم[٨٢].

وبينما انطلق سيف الدين من نقطة الاعتزاز وانتهى إلى الاختلاف وليس الاشتباك مع الديمقراطية، فإن ثمة شريحة أخرى من الشباب الإسلامي انطلقت من الغضب والاحتجاج، وانتهت إلى رفض الديمقراطية وخصامها، تخوفاً من ذاتها وليس من المشروع الحضاري الذي تمثله.

---

(٨٢) سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر: رؤية إسلامية**، ص ٩٠.

تمثل أدبيات الجماعة الإسلامية المحظورة في مصر ذلك الاتجاه الأخير. ففي دراستين للجماعة، إحداهما حول **محاكمة النظام السياسي**، والثانية بعنوان **الحركة الإسلامية والعمل الحزبي**، تعتبر الجماعة أن الديمقراطية على النقيض من الإسلام[٨٣].

يقولون في ذلك إن سيادة الشعب تتعارض مع حاكمية الله، وان اعتبار الشعب مصدر السلطة والتشريع هو نوع من الجاهلية، لأن حق التشريع ليس ممنوحاً لأحد من الخلق، وهو خالص لله وحده. أما الحريات، فالديمقراطية تطلقها بغير قيد أو شرط، وذلك يتعارض مع الالتزام الإسلامي، فضلاً عن أنه باب لفساد كبير. والديمقراطية ترسي قاعدة تعدُّد الأحزاب، بينما ليس في الإسلام سوى حزب الله وحزب الشيطان فقط، والديمقراطية تساوي بين الناس، حيث لا فرق بين مؤمن وكافر أو فاسق، بينما القرآن يقرر ﴿**أفنجعل المسلمين كالمجرمين**﴾[٨٤] ـ (بالمناسبة، السؤال القرآني ورد في سياق حديث عن الآخرة وليس عن الدنيا!).

هذا الكلام يمثل شذوذاً على الخطاب الإسلامي العام. ورغم أن القريبين من الحالة الإسلامية يدركون محدودية نطاقه وتأثيره، إلا أن المرء لا يستطيع أن يكتم دهشته إزاء الحيّز الذي يعكسه صداه في الخطاب الإعلامي، حتى تكاد الصورة تنقلب تماماً، ليظن أن ذلك الشذوذ هو الأصل وأن غيره هو الاستفتاء الفريد في بابه. وما كان لنا أن نشير إلى ذلك الموقف لولا الحرص على تقديم صورة مستوفاة عن مناهج التفكير الإسلامي إزاء قضية الديمقراطية، حتى ما كان شاذاً ومحدوداً من تيارات ذلك الفكر.

ويبدو أن ذلك الشذوذ مارس ضغوطه على بعض فقهائنا، الأمر الذي دفعهم إلى إصدار «فتوى» في مسألة الديمقراطية، تردّ الشبهات المثارة حولها وتضع القضية في نصابها الصحيح.

سادساً: هكذا أفتى الشيخ القرضاوي

لقد سئل الشيخ القرضاوي، الفقيه الأصولي المعروف، في الجزائر: «هل صحيح أن الديمقراطية من قبيل الكفر؟» وإذ تكرر السؤال على مسامعه مرات عدة، فإنه كتب رأياً في الموضوع ضمّنه أحدث طبعة من كتابه **فتاوى معاصرة**، قال فيه ما نصه:

---

(٨٣) بحث بعنوان: «محاكمة النظام السياسي،» ورد ضمن نشرة سرية للجماعة الإسلامية بعنوان «كلمة حق».

(٨٤) **القرآن الكريم**، «سورة القلم،» الآية ٣٥.

«الغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر براح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها، وتخلص إلى لبابها، بغضّ النظر عن الصورة والعنوان.

ومن القواعد المقررة لدى علمائنا السابقين: أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فمن حكم على شيء يجهله فحكمه خاطىء، وإن صادف الصواب اعتباطاً، لأنها رمية من غير رام، لهذا ثبت في الحديث أن القاضي الذي يقضي على جهل في النار، كالذي عرف الحق وقضى بغيره.

فهل الديمقراطية التي تتنادى بها شعوب العالم، والتي تكافح من أجلها جماهير غفيرة في الشرق والغرب، والتي وصلت إليها بعض الشعوب بعد صراع مرير مع الطغاة، أريقت فيه دماء وسقط فيه ضحايا بالألوف، بل بالملايين، كما في أوروبا الشرقية وغيرها، والتي يرى فيها كثير من الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفردي، وتقليم أظافر التسلط السياسي، الذي ابتليت به شعوبنا المسلمة، هل هذه الديمقراطية منكر أو كفر كما يردد بعض السطحيين المتعجلين؟

إن جوهر الديمقراطية ـ بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية ـ أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألاّ يُفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل.

هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدّد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة، واستقلال القضاء... الخ.

فهل الديمقراطية ـ في جوهرها الذي ذكرناه ـ تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنّة يدل على هذه الدعوى؟

الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام، فهو ينكر أن يؤمّ الناس في الصلاة من يكرهونه، ولا يرضون عنه، وفي الحديث: «ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً...» وذكر أولهم: «رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون...» ـ (رواه ابن ماجه). وإذا كان هذا في الصلاة، فكيف في أمور الحياة والسياسة؟ وفي الحديث الصحيح: «خيار أئمتكم ـ أي حكامكم ـ الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ـ أي تدعون لهم ـ ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم» ـ (رواه مسلم عن عوف بن مالك).

لقد شنّ القرآن حملة في غاية القسوة على الحكام المتألهين في الأرض، الذين يتخذون عباد الله عباداً لهم مثل «نمرود» الذي ذكر القرآن موقفه من إبراهيم وموقف إبراهيم منه **﴿ألم ترَ إلى الذي حاجَّ إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربيَّ الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبُهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾**[٨٥].

فهذا الطاغية يزعم أنه يحيي ويميت، كما أن رب إبراهيم ـ وهو رب العالمين ـ يحيي ويميت. فيجب أن يدين الناس له، كما يدينون لرب إبراهيم!

ويبلغ من جرأته في دعوى الإحياء والإماتة، أن جاء برجلين من عرض الطريق، وحكم عليهما بالإعدام بلا جريرة، ونفذ في أحدهما ذلك فوراً، وقال: ها قد أمتُّهُ، وعفا عن الآخر، وقال ها قد أحييته! ألست بهذا أُحيي وأُميت؟!

ومثله فرعون الذي نادى في قومه: **﴿أنا ربكم الأعلى﴾**[٨٦]، وقال في تبجح: **﴿يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري﴾**[٨٧].

وقد كشف القرآن عن تحالف دنس بين أطراف ثلاثة خبيثة:

الأول: الحاكم المتأله المتجبر في بلاد الله، المتسلط على عباد الله، ويمثله فرعون.

والثاني: السياسي الوصولي، الذي يسخّر ذكاءه وخبرته في خدمة الطاغية، وتثبيت حكمه، وترويض شعبه للخضوع له، ويمثله هامان.

والثالث: الرأسمالي أو الإقطاعي المستفيد من حكم الطاغية، فهو يؤيده ببذل بعض ماله، ليكسب أموالاً أكثر من عرق الشعب ودمه، ويمثله قارون.

ولقد ذكر القرآن هذا الثالوث المتحالف على الإثم والعدوان، ووقوفه في وجه رسالة موسى، حتى أخذهم الله أخذ عزيز مقتدر: **﴿ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين. إلى فرعون وهامان وقارون فقالوا ساحر كذاب﴾**[٨٨].

﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبيّنات فاستكبروا في الأرض وما كانوا سابقين﴾[٨٩].

---

(٨٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٨.
(٨٦) المصدر نفسه، «سورة النازعات،» الآية ٢٤.
(٨٧) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٣٨.
(٨٨) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.
(٨٩) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٣٩.

والعجيب أن قارون كان من قوم موسى، ولم يكن من قوم فرعون، ولكنه بغى على قومه، وانضم إلى عدوهم فرعون، وقبله فرعون معه، دلالة على أن المصالح المادية هي التي جمعت بينهم، برغم اختلاف عروقهم وأنسابهم.

ومن روائع القرآن، أنه ربط بين الطغيان وانتشار الفساد، الذي هو سبب هلاك الأمم ودمارها، كما قال تعالى: **﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد. التي لم يخلق مثلها في البلاد. وثمود الذين جابوا الصخر بالواد. وفرعون ذي الأوتاد. الذين طغوا في البلاد. فأكثروا فيها الفساد. فصب عليهم ربك سوط عذاب. إن ربك لبالمرصاد﴾**(٩٠).

وقد يعبّر القرآن عن «الطغيان» بلفظ «العلو» ويعني به الاستكبار والتسلط على خلق الله بالإذلال والجبروت. كما قال تعالى عن فرعون: **﴿إنه كان عالياً من المسرفين﴾**(٩١)، **﴿إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يُذَبِّح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين﴾**(٩٢).

وهكذا نرى «العلو» و «الإفساد» متلازمين.

ولم يقصر القرآن حملته على الطغاة المتألهين وحدهم، بل أشرك معهم أقوامهم وشعوبهم الذين اتّبعوا أمرهم، وساروا في ركابهم، وأسلموا لهم أزمَتهم، وحمّلهم المسؤولية معهم.

يقول تعالى عن قوم نوح: **﴿قال نوح رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خساراً﴾**(٩٣).

ويقول سبحانه عن عاد قوم هود: **﴿وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله واتبعوا أمر كل جبار عنيد﴾**(٩٤).

ويقول جل شأنه عن قوم فرعون: **﴿فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين﴾**(٩٥)، **﴿فاتّبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيد. يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود﴾**(٩٦).

---

(٩٠) المصدر نفسه، «سورة الفجر،» الآيات ٦ ـ ١٢.

(٩١) المصدر نفسه، «سورة الدخان،» الآية ٣١.

(٩٢) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٤.

(٩٣) المصدر نفسه، «سورة نوح،» الآية ٢١.

(٩٤) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٥٩.

(٩٥) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٥٤.

(٩٦) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآيتان ٩٧ ـ ٩٨.

وإنما حمّل الشعوب المسؤولية أو جزءاً منها، لأنها هي التي تصنع الفراعنة والطغاة، وهو ما عبّر عنه عامة الناس في أمثالهم حين قالوا قبل لفرعون: ما فرعنك؟ قال: لم أجد أحداً يردني!

وأكثر من يتحمّل المسؤولية مع الطغاة هم «أدوات السلطة» الذين يسميهم القرآن «الجنود» ويقصد بهم «القوة العسكرية» التي هي أنياب القوة السياسية وأظافرها، وهي السياط التي ترهب بها الجماهير إن هي تمردت أو فكرت في أن تتمرد، يقول القرآن: **﴿إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين﴾**(٩٧)، **﴿فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليمّ فانظر كيف كان عاقبة الظالمين﴾**(٩٨).

والسنّة النبوية حملت كذلك على الأمراء الظلمة والجبابرة، الذين يسوقون الشعوب بالعصا الغليظة، وإذا تكلموا لا يردّ أحد عليهم قولاً فهم الذين يتهافتون في النار تهافت الفراش.

كما حملت على الذين يمشون في ركابهم، ويحرقون البخور بين أيديهم، من أعوان الظلمة.

وندّدت السنّة بالأمة التي ينتشر فيها الخوف، حتى لا تقدر أن تقول للظالم: يا ظالم.

فعن أبي موسى أن رسول الله ﷺ قال: «إن في جهنم وادياً، وفي الوادي بئر، يقال له هبهب، حق على الله أن يسكنه كل جبار عنيد» ـ رواه الطبراني بإسناد حسن.

وعن معاوية أن النبي ﷺ قال: «ستكون أئمة من بعدي يقولون فلا يرد عليهم قولهم، يتقاحمون في النار، كما يتقاحم القردة» ـ رواه أبو يعلى والطبراني.

وعن جابر أن النبي ﷺ قال لكعب بن عُجرة: «أعاذك الله من إمارة السفهاء، يا كعب». قال: وما إمارة السفهاء؟ قال: «أمراء يكونون بعدي، لا يهدون بهديي، ولا يستنّون بسنّتي، فمن صدّقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فأولئك ليسوا مني، ولست منهم، ولا يردون عليّ حوضي، ومن لم يصدّقهم بكذبهم، ولم يعنهم على ظلمهم، فأولئك مني، وأنا منهم، وسيردون عليّ حوضي» ـ رواه أحمد والبزار.

وعن معاوية مرفوعاً: «لا تقدس أمة لا يقضى فيها بالحق، ولا يأخذ الضعيف حقه من القوي غير متعتع» ـ رواه الطبراني.

وعن عبد الله بن عمرو مرفوعاً: «إذا رأيت أُمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم

(٩٧) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٨.

(٩٨) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٤٠.

فقد تودع منهم» ـ رواه أحمد في المسند.

لقد قرر الإسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأوجب على الحاكم أن يستشير، وأوجب على الأمة أن تنصح، حتى جعل النصيحة هي الدين كله. ومنها: النصيحة لأئمة المسلمين، أي أمرائهم وحكامهم.

كما جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة لازمة، بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر، ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الداخلي أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجي، لأن الأول كثيراً ما يكون سبباً للثاني.

إن الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمة أو أجير عندها، ومن حق الأصيل أن يحاسب الوكيل أو يسحب منه الوكالة إن شاء، وخصوصاً إذا أخل بموجباتها.

فليس الحاكم في الإسلام سلطة معصومة، بل هو بشر يصيب ويخطىء، ويعدل ويجور، ومن حق عامة المسلمين أن يسددوه إذا أخطأ، ويقوّموه إذا اعوج.

وهذا ما أعلنه أعظم حكام المسلمين بعد رسول الله ﷺ: الخلفاء الراشدون المهديون الذين أمرنا أن نتبع سنّتهم، ونعض عليها بالنواجذ باعتبارها امتداداً لسنّة المعلم الأول محمد ﷺ.

يقول الخليفة الأول أبو بكر في أول خطبة له: «أيها الناس، إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسددوني... أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته، فلا طاعة لي عليكم».

ويقول الخليفة الثاني عمر الفاروق: «رحم الله امرأً أهدى إليّ عيوب نفسي»، ويقول: «أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقوّمني...»، ويرد عليه واحد من الجمهور فيقول: «والله يا بن الخطاب، لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بحد سيوفنا»!

وترد عليه امرأة رأيه وهو فوق المنبر، فلا يجد غضاضة في ذلك، بل يقول: أصابت المرأة وأخطأ عمر!

ويقول علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه لرجل عارضه في أمر: «أصبت وأخطأت ﴿**وفوق كل ذي علم عليم**﴾[99]».

سابعاً: من حقنا اقتباس ميزات الديمقراطية

إن الإسلام قد سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها، ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين، وفق أصول دينهم، ومصالح دنياهم،

---

(٩٩) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٧٦.

وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان، وتجدد أحوال الإنسان.

وميزة الديمقراطية أنها اهتدت ـ خلال كفاحها الطويل مع الظلمة والمستبدين من الأباطرة والملوك والأمراء ـ إلى صيغ ووسائل، تُعتبر ـ إلى اليوم ـ أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلّط المتجبرين.

ولا حرج على البشرية وعلى مفكريها وقادتها، أن تفكر في صيغ وأساليب أخرى، لعلها تهتدي إلى ما هو أوفى وأمثل، ولكن إلى أن يتيسر ذلك ويتحقق في واقع الناس، نرى لزاماً علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لا بد منه لتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان، والوقوف في وجه طغيان السلاطين العالين في الأرض.

ومن القواعد الشرعية المقررة: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد.

ولا يوجد شرعاً ما يمنع اقتباس فكرة نظرية أو حل عملي، من غير المسلمين، فقد أخذ النبي ﷺ في غزوة الأحزاب بفكرة «حفر الخندق» وهو من أساليب الفرس.

واستفاد من أسرى المشركين في بدر «ممن يعرفون القراءة والكتابة» في تعليم أولاد المسلمين الكتابة، برغم شركهم، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

وقد أشرت في بعض كتبي إلى أن من حقنا أن نقتبس من غيرنا من الأفكار والأساليب والأنظمة ما يفيدنا، ما دام لا يعارض نصاً محكماً، ولا قاعدة شرعية ثابتة. وعلينا أن نحور فيما نقتبسه، ونضيف إليه، ونضفي عليه من روحنا، ما يجعله جزءاً منا، ويفقده جنسيته الأولى.

فإذا نظرنا إلى نظام كنظام الانتخاب أو التصويت، فهو في نظر الإسلام «شهادة» للمرشح بالصلاحية. فيجب أن يتوافر في «صاحب الصوت» ما يتوافر في الشاهد من الشروط بأن يكون عدلاً مرضي السيرة، كما قال تعالى: **﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾**[١٠٠]، **﴿ممن ترضون من الشهداء﴾**[١٠١].

ومن شهد لغير صالح بأنه صالح، فقد ارتكب كبيرة شهادة الزور، وقد قرنها

(١٠٠) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٢.

(١٠١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

القرآن بالشرك بالله، إذ قال: **﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾**[١٠٢].

ومن شهد لمرشح بالصلاحية لمجرد أنه قريبه أو ابن بلده، أو لمنفعة شخصية يرتجيها منه، فقد خالف أمر الله تعالى: **﴿وأقيموا الشهادة لله﴾**[١٠٣].

ومن تخلّف عن أداء واجبه الانتخابي، حتى رسب الكفء الأمين، وفاز بالأغلبية من لا يستحق، ممن لم يتوافر فيه وصف «القوي الأمين»، فقد كتم الشهادة والأمة أحوج ما تكون إليها. وقد قال تعالى: **﴿ولا يأبَ الشهداء إذا ما دعوا﴾**[١٠٤]، **﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتُمْها فإنه آثم قلبه﴾**[١٠٥].

ومثل ذلك يقال في صفات المرشح وشروطه من باب أولى.

إننا بإضافة هذه الضوابط والتوجيهات لنظام الانتخاب، نجعله في النهاية نظاماً إسلامياً، وإن كان في الأصل مقتبساً من عند غيرنا.

والذي نريد التركيز عليه هنا هو ما نَوَّهنا به في أول الأمر، وهو جوهر الديمقراطية، فهو بالقطع متفق مع جوهر الإسلام، إذا رجعنا إليه في مصادره الأصلية، واستمددناه من ينابيعه الصافية، من القرآن والسنّة، وعمل الراشدين من خلفائه، لا من تاريخ أمراء الجور، وملوك السوء، ولا من فتاوى الهالكين المحترفين من علماء السلاطين، ولا من المخلصين المتعجلين من غير الراسخين.

وقول القائل: إن الديمقراطية تعني حكم الشعب بالشعب، ويلزم بها رفض المبدأ القائل: إن الحاكمية لله ـ قول غير مسلّم.

فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، إنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الدكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب، من سلاطين الجور والجبروت.

أجل، كل ما يعني هؤلاء من الديمقراطية أن يختار الشعب حكامه كما يريد، وأن يحاسبهم على تصرفاتهم، وأن يرفض أوامرهم إذا خالفوا دستور الأمة. وبعبارة إسلامية: إذا أمروا بمعصية، وأن يكون له الحق في عزلهم إذا انحرفوا وجاروا، ولم

---

(١٠٢) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٣٠.

(١٠٣) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٢.

(١٠٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٣.

يستجيبوا لنصح أو تحذير.

وأحب أن أنبّه هنا على أن مبدأ «الحاكمية لله» مبدأ إسلامي أصيل، قرره جميع الأصوليين في مباحثهم عن «الحكم» الشرعي وعن «الحاكم»، فقد اتفقوا على أن «الحاكم» هو الله تعالى، والنبي ﷺ مبلغ عنه، فالله تعالى هو الذي يأمر وينهي، ويحلل ويحرّم، ويحكم ويشرّع.

وقول الخوارج: «لا حكم إلا لله» قول صادق في نفسه، حق في ذاته، ولكن الذي أنكر عليهم هو وضعهم الكلمة في غير موضعها، واستدلالهم بها على رفض تحكيم البشر في النزاع، وهو مخالف لنص القرآن الذي قرر التحكيم في أكثر من موضع، ومن أشهرها التحكيم بين الزوجين إن وقع الشقاق بينهما.

ولهذا رد أمير المؤمنين علي رضي الله عنه على الخوارج بقوله: «كلمة حق أريد بها باطل» فقد وصف قولهم بأنه «كلمة حق»، ولكن عابهم بأنهم أرادوا بها باطلاً.

وكيف لا تكون كلمة حق وهي مأخوذة من صريح القرآن: **﴿إن الحكم إلا لله﴾**[١٠٦].

فحاكمية الله تعالى للخلق ثابتة بيقين، وهي نوعان:

١ ـ حاكمية كونية قدرية، بمعنى أن الله هو المتصرف في الكون، المدبر لأمره، الذي يجري فيه أقداره، ويحكمه بسننه التي لا تتبدل، ما عرف منها وما لم يعرف، وفي مثل هذا جاء قوله تعالى: **﴿أولم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب﴾**[١٠٧]، فالمتبادر هنا أن حكم الله يراد به الحكم الكوني القدري لا التشريعي الأمري.

٢ ـ حاكمية تشريعية أمرية، وهي حاكمية التكليف والأمر والنهي، والإلزام والتخيير، وهي التي تجلّت فيما بعث الله به الرسل، وأنزل الكتب، وبها شرع الشرائع، وفرض الفرائض، وأحل الحلال، وحرّم الحرام.

وهذه لا يرفضها مسلم رضي بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً.

والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسّد مبادىء الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية، وخصوصاً إذا وصلت

---

(١٠٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

(١٠٧) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٤١.

إلى «كفر براح» فيه من الله برهان.

ومما يؤكد ذلك، أن الدستور ينص ـ مع التمسك بالديمقراطية ـ على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر القوانين، وهذا تأكيد لحاكمية الله، أي حاكمية شريعته، وأن لها الكلمة العليا.

ويمكن إضافة مادة في الدستور صريحة واضحة: إن كل قانون أو نظام يخالف قطعيات الشرع، فهو باطل، وهي في الواقع تأكيد لا تأسيس.

لا يلزم ـ إذن ـ من الدعوة إلى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلاً من حكم الله، إذ لا تناقض بينهما.

ولو كان ذلك لازماً من لوازم الديمقراطية، فالقول الصحيح لدى المحققين من علماء الإسلام: ان لازم المذهب ليس بمذهب، وانه لا يجوز أن يكفّر الناس أو يفسّقوا أخذاً لهم بلوازم مذاهبهم، فقد لا يلتزمون بهذه اللوازم، بل قد لا يفكرون فيها بالمرة.

ومن الأدلة عند هذا الفريق من الإسلاميين، على أن الديمقراطية مبدأ مستورد، ولا صلة له بالإسلام، أنها تقوم على تحكيم الأكثرية، واعتبارها صاحب الحق في تنصيب الحكام، وفي تسيير الأمور، وفي ترجيح أحد الأمور المختلف فيها. فالتصويت في الديمقراطية هو الحكم والمرجع، فأي رأي ظفر بالأغلبية المطلقة، أو المقيدة في بعض الأحيان، فهو الرأي النافذ، وربما كان خطأ أو باطلاً.

هذا، مع أن الإسلام لا يعتدّ بهذه الوسيلة ولا يرجّح الرأي على غيره، لموافقة الأكثرية عليه، بل ينظر إليه في ذاته: أهو صواب أم خطأ؟ فإن كان صواباً نفذ، وإن لم يكن معه إلاّ صوت واحد، أو لم يكن معه أحد، وإن كان خطأ رُفض، وإن كان معه (٩٩) من الـ (١٠٠)!

بل إن نصوص القرآن تدل على أن الأكثرية دائماً في صف الباطل، وفي جانب الطاغوت. كما في مثل قوله تعالى: **﴿وإن تُطع أكثر من في الأرض يُضلوك عن سبيل الله﴾**[١٠٨] **﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾**[١٠٩]، وتكرر في القرآن مثل هذه الفواصل القرآنية: **﴿ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**[١١٠]، **﴿بل أكثرهم لا يعقلون﴾**[١١١]، **﴿ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾**[١١٢]، **﴿ولكن أكثر**

(١٠٨) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١١٦.

(١٠٩) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١٠٣.

(١١٠) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٧.

(١١١) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٦٣.

(١١٢) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١٧.

الناس لا يشكرون﴾[113].

كما دلت على أن أهل الخير والصلاح هم الأقلون عدداً، كما في قوله تعالى: **﴿وقليلٌ من عباديَ الشكور﴾**[114]، **﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليلٌ ما هم﴾**[115].

وهذا الكلام مردود على قائله، وهو قائم على الغلط أو المغالطة.

فالمفروض أننا نتحدث عن الديمقراطية في مجتمع مسلم، أكثر الناس ممن يعملون ويعقلون ويؤمنون ويشكرون. ولسنا نتحدث عن مجتمع الجاحدين أو الضالين عن سبيل الله.

ثم إن هناك أموراً لا تدخل مجال التصويت، ولا تعرض لأخذ الأصوات عليها، لأنها من الثوابت التي لا تقبل التغيير، إلا إذا تغيّر المجتمع ذاته، ولم يعد مسلماً.

فلا مجال للتصويت في قطعيات الشرع، وأساسيات الدين، وما علم منه بالضرورة، إنما يكون التصويت في الأمور «الاجتهادية» التي تحتمل أكثر من رأي، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها، مثل اختيار أحد المرشحين لمنصب ما، ولو كان هو منصب رئيس الدولة، ومثل إصدار قوانين لضبط حركة السير والمرور، أو لتنظيم بناء المحلات التجارية أو الصناعية أو المستشفيات، أو غير ذلك مما يدخل في ما يسميه الفقهاء «المصالح المرسلة»، ومثل اتخاذ قرار بإعلان الحرب أو عدمها، وبفرض ضرائب معينة أو عدمها، وبإعلان حالة الطوارىء أولاً، وتحديد مدة رئيس الدولة، وجواز تجديد انتخابه أولاً، وإلى أي حد... الخ.

فإذا اختلفت الآراء في هذه القضايا، فهل تترك معلقة أو تحسم؟ هل يكون ترجيح بلا مرجح؟ أو لا بد من مرجح؟

إن منطق العقل والشرع والواقع يقول: لا بد من مرجح. والمرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية، فإن رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد، وفي الحديث: «إن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد» ـ رواه الترمذي.

وقد ثبت أن النبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما على مشورة ما خالفتكما» ـ رواه أحمد. إذ معنى ذلك أن صوتين يرجحان صوتاً واحداً، وإن كان هو

---

(١١٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٤٣.

(١١٤) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآية ١٣.

(١١٥) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٤.

صوت النبي ﷺ، ما دام ذلك بعيداً عن مجال التشريع والتبليغ عن الله تعالى.

كما رأينا النبي ﷺ ينزل على رأي الكثير في غزوة أحد، ويخرج للقاء المشركين خارج المدينة، وكان رأيه ورأي كبار الصحابة البقاء فيها، والقتال من داخلها في الطرقات والشعاب.

وأوضح من ذلك موقف عمر في قضية الستة أصحاب الشورى، الذين رشحهم للخلافة، وأن يختاروا بالأغلبية واحداً منهم، وعلى الباقي أن يسمعوا ويطيعوا، فإن كانوا ثلاثة في مواجهة ثلاثة، اختاروا مرجّحاً من خارجهم وهو عبد الله بن عمر، فإن لم يقبلوه، فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.

وقد ثبت في الحديث التنويه بـ «السواد الأعظم» والأمر باتّباعه، والسواد الأعظم يعني جمهور الناس وعامتهم والعدد الأكبر منهم، وهو حديث رُوي من طرق، بعضها قوي ويؤيده اعتداد العلماء برأي الجمهور في الأمور الخلافية، واعتبار ذلك من أسباب ترجيحه، إذا لم يوجد مرجح يعارضه.

وقد ذهب الإمام أبو حامد الغزالي في بعض مؤلفاته إلى الترجيح بالكثرة عندما تتساوى وجهتا النظر.

وقول من قال: إن الترجيح إنما يكون للصواب وإن لم يكن معه أحد، وأما الخطأ فيرفض ولو كان معه ٩٩ في المائة، إنما يصدق في الأمور التي نصّ عليها الشرع نصاً ثابتاً صريحاً يقطع النزاع، ولا يحتمل الخلاف، أو يقبل المعارضة وهذا قليل جداً، وهو الذي قيل فيه: الجماعة ما وافق الحق وإن كنت وحدك.

أما القضايا الاجتهادية، مما لا نص فيه، أو ما فيه نص يحتمل أكثر من تفسير، أو يوجد له معارض مثله أو أقوى منه، فلا مناص من اللجوء إلى مرجح يحسم به الخلاف والتصويت وسيلة لذلك عرفها البشر، وارتضاها العقلاء، ومنهم المسلمون، ولم يوجد في الشرع ما يمنع منها، بل وجد في النصوص والسوابق ما يؤيدها.

إن أول ما أصاب الأمة الإسلامية في تاريخها هو التفريط في قاعدة الشورى، وتحوّل «الخلافة الراشدة» إلى «مُلك عضوض» سماه بعض الصحابة «كسروية» أو «قيصرية»، أي أن عدوى الاستبداد الامبراطوري انتقلت إلى المسلمين من الممالك التي أورثهم الله إياها، وكان عليهم أن يتخذوا منهم عبرة، وأن يجتنبوا من المعاصي والرذائل ما كان سبباً في زوال دولتهم.

وما أصاب الإسلام وأمته ودعوته في العصر الحديث إلاّ من جراء الحكم الاستبدادي المتسلط على الناس بسيف المعز وذهبه، وما عطِّلت الشريعة، ولا فُرضت العلمانية، وأُلزم الناس بالتغريب إلا بالقهر والجبروت، واستخدام الحديد والنار، ولم

تُضرب الدعوة الإسلامية والحركة الإسلامية، ولم ينكل بدعاتها وأبنائها، ويُشرِّد بهم كل مشرّد، إلا تحت وطأة الحكم الاستبدادي السافر حيناً، والمقنَّع أحياناً، بأغلفة من دعاوى الديمقراطية الزائفة، الذي تأمره القوى المعادية للإسلام جهراً، أو توجهه من وراء ستار.

ولم ينتعش الإسلام، ولم تنتشر دعوته، ولم تبرز صحوته، وتَعْلُ صيحته، إلا من خلال ما يتاح له من حرية محدودة، يجد فيها الفرصة ليتجاوب مع فطر الناس التي تترقبه، وليُسمِعَ الآذان التي طال شوقها إليه، وليقنع العقول التي تهفو إليه.

إن المعركة الأولى للدعوة الإسلامية والصحوة الإسلامية والحركة الإسلامية في عصرنا هي معركة الحرية، فيجب على كل الغيورين على الإسلام أن يقفوا صفاً واحداً للدعوة إليها، والدفاع عنها، فلا غنى عنها، ولا بديل لها.

ويهمني أن أؤكد أنني لست من المولعين باستخدام الكلمات الأجنبية الأصل كـ «الديمقراطية ونحوها» للتعبير عن معانٍ إسلامية.

ولكن إذا شاع المصطلح واستخدمه الناس، فلن نُصمّ سمعنا عنه، بل علينا أن نعرف المراد منه إذا أطلق، حتى لا نفهمه على غير حقيقته، أو نحمّله ما لا يحتمله، أو ما لا يريده الناطقون به، والمتحدثون عنه، وهنا يكون حكمنا عليه حكماً سليماً متزناً، ولا يضيرنا أن اللفظ جاء من عند غيرنا، فإن مدار الحكم ليس على الأسماء والعناوين، بل على المسمّيات والمضامين.

على أن كثيراً من الدعاة والكتّاب استخدموا كلمة «الديمقراطية» ولم يجدوا بأساً في استعمالها، وكتب عباس محمود العقاد ـ رحمه الله ـ كتاباً سماه **الديمقراطية الإسلامية**، وبالغ خالد محمد خالد حين اعتبر الديمقراطية هي الإسلام ذاته.

وقد عقّبنا على ذلك في كتابنا **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي** فليُرجع إليه.

وكثير من الإسلاميين يطالبون بالديمقراطية شكلاً للحكم، وضماناً للحريات، وصماماً للأمان من طغيان الحاكم، على أن تكون ديمقراطية حقيقية تمثل إرادة الأمة، لا إرادة الحاكم الفرد وجماعته المنتفعين به، فليس يكفي رفع شعار الديمقراطية في حين تزهق روحها بالسجون تُفتح، وبالسياط تُلهب، وبأحكام الطوارىء تلاحق كل ذي رأي حر، وكل من يقول للحاكم: لِمَ؟ بَلْهَ أن يقول: لا.

وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي تستطيع فيها أن تدعو إلى الله وإلى الإسلام، كما نؤمن به، دون أن يُزَجَّ بنا في ظلمات المعتقلات، أو تُنْصَب لنا أعواد المشانق...

بقي أن أذكر أن بعض العلماء لا زالوا يقولون إلى اليوم: إن الشورى معلمة لا ملزمة، وإن على الحاكم أن يستشير، وليس عليه أن يلتزم برأي أهل الشورى ـ أهل الحل والعقد.

وقد رددت على هذا في مقام آخر، مبيناً أن الشورى لا معنى لها، إذا كان الحاكم يستشير ثم يفعل ما يحلو له، وما تزيّنه له بطانته، ضارباً برأي أهل الشورى عرض الحائط. وكيف يسمَّى هؤلاء «أهل الحل والعقد» كما عرفوا في تراثنا، وهم في الواقع لا يحلون ولا يعقدون؟!

وقد ذكر ابن كثير في تفسيره نقلاً عن ابن مردويه عن علي رضي الله عنه، أنه سئل عن العزم في قوله تعالى: **﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله﴾**(١١٦) فقال: مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم.

وإذا كان في المسألة رأيان، فإن ما أصاب أمتنا ـ ولا يزال يصيبها إلى اليوم ـ من وراء الاستبداد، يؤيد الرأي القائل بإلزامية الشورى.

ومهما يكن من خلاف، فإذا رأت الأمة أو جماعة منها أن تأخذ برأي الإلزام في الشورى، فإن الخلاف يرتفع، ويصبح الالتزام بما اتفق عليه واجباً شرعاً، فإن المسلمين عند شروطهم، فإذا اختير رئيس أو أمير على هذا الأساس وهذا الشرط، فلا يجوز له أن ينقض هذا العقد، ويأخذ بالرأي الآخر، فإن المسلمين على شروطهم، والوفاء بالعهد فريضة.

وحين عرض على سيدنا علي رضي الله عنه، أن يبايعوه على الكتاب والسنّة وعمل الشيخين ـ أبي بكر وعمر ـ قبله، رفض هذا ـ أعني الالتزام بعمل الشيخين ـ لأنه إذا قبله يجب أن يلتزم به.

وبهذا تقترب الشورى الإسلامية من روح الديمقراطية، وإن شئت قلت: يقترب جوهر الديمقراطية من روح الشورى الإسلامية.

والحمد لله رب العالمين.

---

(١١٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

الفصل الثاني

الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر(*)

زكي أحمد(**)

تمهيد

من الجدليات الشائكة والساخنة والمتجددة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، وفي الخطاب الإسلامي المعاصر، مسألة «الديمقراطية» في العقل الغربي والعقل الإسلامي.

وقد انقسمت حولها الآراء والاتجاهات بصورة متباينة نتيجة التنوع الإيديولوجي - الفكري والسياسي - في العالم العربي والإسلامي. والتعدّد في الرأي حصل حتى في داخل التيار الواحد - كالتيار الإسلامي - باتجاهاته السياسية والحركية المختلفة.

وهذا - التعدد - ليس إشكالاً بالضرورة بقدر ما هو حق في الاجتهاد الفكري في إطار الضوابط العامة والقواعد الكلية والأصول الثابتة للشرع الإسلامي.

وقد ظل الخطاب الثقافي الإسلامي يعيد إنتاج هذه القضية «الديمقراطية»، بين وقت وآخر، تفاعلاً وتعايشاً مع تحديات سياسية - الدكتاتورية والاستبداد، وصراعات ثقافية - التغريب والتبعية.

ومنذ عقد التسعينيات من هذا القرن، ومسألة الديمقراطية تطرح بوتيرة

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢)، ص ١١٢ - ١٢٢.

(**) باحث من السعودية.

متصاعدة ومكثفة في الخطاب الإسلامي المعاصر، بأنماط مختلفة من الفهم والتحليل التاريخي والفلسفي والسياسي واللغوي، تكشف عن تحوّل في الرؤية السياسية وتغيّر في النظرة الفكرية السياسية عند الإسلاميين، وهذا بدوره يفسر المراجعات النقدية الداخلية في المفاهيم والأفكار وجملة المنظومة الثقافية عند بعض الجماعات الإسلامية، في ظرف بات النقد والمراجعة من شروط المرحلة، بعد أن دخل العالم عصراً جديداً جعل كل ما في المجتمع الإنساني يتغيّر ويتبدل بنمط سريع، ولعل أدق من يحلل ويفهم هذا العصر هم علماء الاجتماع والحضارة والتاريخ، لما لديهم من خبرة في تفسير حركة المجتمعات وسير الحضارات وفلسفة التاريخ.

ونظرية ـ كنظرية ـ «نهاية التاريخ»[1] واحدة من الأفكار العالمية التي حاولت أن تفسّر التحوّلات الكبرى في العالم.

يضاف إلى ذلك المتغيرات الذاتية ـ فكرياً وسياسياً وتنظيمياً ـ داخل الحركات الإسلامية.

وفي الفكر الإسلامي الحديث بعض المفاهيم القلقة التي لم تعالج بكيفية حاسمة رغم ما بذل من عطاء فكري واجتهاد ثقافي على طول التاريخ الإسلامي الحديث، من هذه المفاهيم (المرأة ـ الاجتهاد الشرعي ـ الشورى ـ التراث والمعاصرة ـ العقل ـ السلطة. . . الخ) ومن هذه المسائل ـ أيضاً ـ مفهوم الديمقراطية.

ولا زالت الأسئلة التي طرحت في القرن التاسع عشر الميلادي تطرح اليوم مع أننا على أعتاب القرن الواحد والعشرين. وهي أسئلة:

ـ هل أن الإسلام يتعارض والديمقراطية؟

ـ أم أن هناك ديمقراطية إسلامية تعارض ديمقراطية الغرب؟

وغيرها من الأسئلة القلقة في الفكر الإسلامي الحديث.

أولاً: الديمقراطية في أعمال الإسلاميين الفكرية

إن استقراءً سريعاً لمدى حضور وانعكاس الديمقراطية كـ ـ نظرية أو منهج ـ في أعمال الإسلاميين الفكرية، منذ حركة الإصلاح الإسلامي، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي إلى هذا الوقت، يكشف أن الديمقراطية وإن كان لها

---

(١) صاحب هذه النظرية سياسي أمريكي من أصل ياباني هو فرنسيس فوكوياما كان نائباً لمدير دائرة التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية. طرح هذه النظرية بعد سقوط الماركسية في العالم، وأصدرها مؤخراً في كتاب بعنوان **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**. وقد أثارت هذه النظرية ضجة في الغرب بين من يعتبرها على درجة عالية من الذكاء، ومن يعتبر أنها موغلة في السطحية والبساطة.

حضور في العمل الفكري الإسلامي، إلا أنه حضور محدود وعرضي ومتأثر بظرف الزمان والمكان. كما يكشف عن إشكالية في الفكر الإسلامي الحديث في منهجيته لمعالجة القضايا الفكرية المستحدثة، وهي منهجية أقرب إلى الدفاع عن الذات وبطريقة إجرائية ظرفية تدور حول إبراز عناصر التشابه والتماثل أو التقارب بين المبادىء الإسلامية والمبادىء التي قامت عليها الحضارة الغربية، دون أن ترتقي هذه المنهجية إلى بلورة وصياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال وإبراز المظلومية أو الدفاع عن الذات. وهذا ما نلمسه في طريقة تعاطي الفكر الإسلامي الحديث ومسألة الديمقراطية، إذ برزت اتجاهات عدة تحددت في أعمال الإسلاميين الفكرية.

هذه الاتجاهات وإن اعتمدنا على قياسات معاصرة، إلا أنها كاشفة عن تلك المسارات وهي:

١ ـ الأعمال الفكرية التي حاولت أن تبرز ديمقراطية الإسلام بهذا العنوان مقابل ديمقراطية الغرب. وهذا الاتجاه يتجاوز جدلية ما إذا كان الإسلام يتعارض والديمقراطية، بل يتأسس على قاعدة «الديمقراطية الإسلامية» بمعنى أن هناك ديمقراطية في الإسلام ولا جدال في ذلك. ومن هذه الأعمال: الدراسة التي صنّفها الأديب المصري المعروف عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) بعنوان **الديمقراطية في الإسلام**[٢]. ومن شهرة هذه الدراسة أن أصبحت من المراجع الفكرية في هذا الموضوع عند بعض الكتاب والباحثين ممن يتبنى هذا الرأي، وهذا ما نجده في دراسات إسلامية منها: **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام**[٣] تأليف محمد جلال شرف، أستاذ الفلسفة الإسلامية في الإسكندرية وبيروت، ودراسة **الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب**[٤] تأليف محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد.

ومن الدراسات الأخرى التي ساهمت في إبراز «ديمقراطية الإسلام» كتاب أحمد شوقي الفنجري بعنوان **الحرية السياسية في الإسلام**[٥] وقد حازت هذه الدراسة على رضا قطاع كبير في الوسط الإسلامي.

ومن الدراسات ـ أيضاً ـ ما أضافه المفكر الإسلامي الجزائري مالك بن نبي ١٩٠٥ ـ ١٩٧٣ في دراسة **حول الديمقراطية في الإسلام**[٦]. ومع استخدام بن نبي

---

(٢) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]).

(٣) محمد جلال شرف، **نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٢).

(٤) محمد جلال شرف وعلي عبد المعطي محمد، **الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب** (الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨).

(٥) أحمد شوقي الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام** (الكويت: دار القلم، ١٩٧٣).

(٦) مالك بن نبي، **حول الديمقراطية في الإسلام** (تونس: [د. ن.]، ١٩٨٣).

هذا المصطلح، إلا أنه يبدي عليه تحفظاً سوف نأتي على ذكره.

هذه عيّنة من الدراسات الكاشفة عن هذا المنهج في العمل الفكري الإسلامي.

٢ ـ الأعمال التي حاولت أن تبرز نظرية الشورى في الإسلام في مقابل الديمقراطية عند الغرب، على قاعدة أن الإسلام جاء بنظرية الشورى ك «مصطلح ومذهب ومنهج» على أن الديمقراطية كـ «مصطلح ومذهب ومنهج» هي من قيم الحضارة الغربية، وأن الشورى الإسلامية دلالاتها أوسع وأعمق من الديمقراطية الغربية.

ومن هذه الأعمال: **نظرات في الفقه السياسي**[٧] تأليف حسن عبد الله الترابي، **والشورى وأثرها في الديمقراطية**[٨] لعبد الحميد الأنصاري.

٣ ـ الأعمال التي حاولت التشكيك والهجوم على ديمقراطية الغرب، الذي لم يلتزم بأمانة الديمقراطية مع ادعائها والدفاع عنها.

ومن هذه الأعمال دراسة خالد محمد خالد **الديمقراطية... أبداً**[٩]، التي حاول أن يبرز فيها أن «في أوروبا كانت ثورات لاهبة مضيئة تنشد التحرر والانعتاق وتضرب في عنفوان باهر قوى الحكم المطلق المتمثل في الامبراطوريات المتبذخة...».

«كانت الديمقراطية في تلك البلاد أيام هذه المشاهد، شيئاً واضح المفهوم، شريف الدلالة. وكان الفلاسفة والكتّاب والمصلحون يرتلونها في صدق ويدعون إلى تطبيقها في أمانة. ويومئذٍ كان ارتباط الديمقراطية بالغرب معقولاً، ومن ذلك الزمان ألف الناس هذا الارتباط بينها، وبين أمم بدا للملأ أنها أخذت على عاتقها مهمة إظهار نورها، وتعميم جدواها. لكن هذه الدول ـ دول الغرب ـ لم تحتمل وطأة الأمانة، ولم تستطع مع التزامات الديمقراطية صبراً، فذهبت تتنكر لها، وتذيق الناس باسمها الخسف والهول، وبهذا كشفت عن طبيعتها، وعن طبيعة فصمها وولائها للديمقراطية، وأعلنت في بغي وصلف، سيادة الرجل الأبيض، وأصبحت حقوق الإنسان تعني عندهم حقوق الإنسان الأبيض... وتفتحت شهياتها جميعاً لأرزاق الشعوب الضعيفة ومقدراتها...»[١٠].

---

(٧) حسن عبد الله الترابي، **نظرات في الفقه السياسي** (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الاعلام، ١٩٨٨).

(٨) عبد الحميد الأنصاري، **الشورى وأثرها في الديمقراطية**، ط ٣ (بيروت: منشورات الكتب العصرية، [د. ت.]).

(٩) خالد محمد خالد، **الديمقراطية... أبداً** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦.

ومن هذه الأعمال أيضاً، دراسة **مذاهب فكرية معاصرة**[11] لمحمد قطب.

٤ ـ الأعمال التي أبرزت أن الديمقراطية ليست من الإسلام ولا تلتقي مع قيمه ومبادئه، والعلاقة بينهما علاقة التعارض والتناقض.

ومن هذه الدراسات: كتاب **أساس الحكومة الإسلامية**[12] للسيد كاظم الحائري، بالإضافة إلى كتابات «حزب التحرير الإسلامي» في موقفه من الديمقراطية كما ورد في نشراته الداخلية.

ثانياً: الديمقراطية في النظرية عند الإسلاميين

الديمقراطية في الفهم النظري في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر يتوزع إلى المحاور التالية:

ـ الديمقراطية كمصطلح.

ـ الديمقراطية كمذهب وفلسفة.

ـ الديمقراطية والتأييد النسبي.

نأتي إلى دراسة هذه المحاور في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر باتجاهاته المختلفة.

١ ـ الديمقراطية كمصطلح

الديمقراطية مصطلح غربي مرتبط بنشأة المجتمع الأوروبي وتطوره التاريخي، وبالتالي لا ينفصل عن فلسفة الفكر الأوروبي ومذهبه الاجتماعي والسياسي. من هنا، كانت حساسية الفكر الإسلامي في التعامل مع المصطلحات الوافدة من الغرب.

و «ان الاتجاه الغالب للتيارات السياسية الإسلامية ـ كما يقول السيد محمد حسن الأمين ـ في الموقف من الديمقراطية يقوم على اعتبارها مصطلحاً غربياً، والموقف منه مشتق من العلاقة التصادمية بين الإسلام والغرب، ويشدد الإسلاميون على اعتبار صيغ الحياة الغربية جميعها مؤسسة على ثقافة ووجهة نظر في الكون والحياة والمجتمع تتناقض مع الإسلام وثقافته ووجهة تصوره الشاملة.

ويذهب الإسلاميون ـ أيضاً ـ إلى أن سعي الغرب إلى تعميم نموذجه الثقافي والحضاري والسياسي هو جزء لا يتجزأ من مشروع هيمنته على شعوب العالم وعلى

---

(١١) محمد قطب، **مذاهب فكرية معاصرة** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣).

(١٢) كاظم الحائري، **أساس الحكومة الإسلامية** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٧٩).

المسلمين بشكل خاص»[١٣].

وعلى رأي مالك بن نبي «ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلامية، كما ورثت معنا وفي الظروف نفسها الشعوب الإفريقية ـ الآسيوية التي خضعت مثلنا للدول الاستعمارية واحتكت بثقافتها وحضارتها في إطار الاستعمار، ورثنا من هذا الاتصال وبحكم القانون الذي يفرض على المغلوب عادات وتقاليد الغالب، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، ونقارن على ضوئها ماضينا بما يسحر أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربية.

«هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، وهكذا رأينا هذه الأشياء كمسلمات يقتدي بها فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا، ويستدل بها منطقنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا، وفلسفة حياتنا. وكان أثرها في تفكيرنا ان أصبحنا نتناول في كتابتنا وفي حديثنا موضوعات جديدة مثل موضوع الديمقراطية في الإسلام.

«إننا حين نقدم عنواناً كهذا نشعر عادة أنه يتضمن مسلّمة لم يسلّم بها أحد تسليم المقتنع وإنما نسلّم بها خضوعاً لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية حتى أصبحنا نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية دون أي تمحيص في ما يربطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزه عنه الإسلام»[١٤].

أما العلامة السيد محمد حسين فضل الله فيقول: «إننا بحاجة إلى تحديد مصطلحاتنا الفكرية لا من خلال أننا نريد أن نعيش في جو أكاديمي يعمل على أن لا يخلط بين المصطلحات لأن الضرورة العلمية تفرض ذلك، بل لأن المسألة تتصل بحركة الحياة في واقعنا وبحركة بناء الحاضر والمستقبل.

«لذلك لا بد أن نحدد المصطلحات جيداً لأنه شرط ضروري لأي حوار، لأن من مشاكلنا في الحوار أننا نتحاور في عناوين يفهمها كل واحد منا بطريقته الخاصة.

«فقد نجد من يتحدث عن الديمقراطية الإسلامية، ويتحدث عن الشورى بأنها ديمقراطية إسلامية بحيث أصبحوا يعانون مشكلة إذا قالوا الإسلام شيء والديمقراطية شيء آخر، باعتبار أن قداسة الديمقراطية تجعلها تضاد كل من يرفضها...

«لذلك فمسألة أن تناقش الديمقراطية المحملة بالكثير من الإيحاءات الشعورية

---

(١٣) جاء هذا الكلام في محاضرة ألقاها السيد محمد حسن الأمين في المجلس الثقافي للبنان الجنوبي بعنوان: «الديمقراطية رؤية إسلامية». وقد نشرتها مجلة **العالم** (لندن)، السنة ٩، العدد ٤١٧ (شباط/فبراير ١٩٩٢).

(١٤) مالك بن نبي، **تأملات**، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ٦١.

والإنسانية، والرفض لكل ما هو غير إنساني يجعلك في موقع غير إنساني»[١٥].

وأما حسن عبد الله الترابي، فرأيه أن «وجوه استعمال المسلمين للمصطلح السياسي الأوروبي مثل «الديمقراطية»، ان اللغة أداة للاتصال والتفاهم، ولكنها قد تنقلب أداة لسوء التفاهم لأن الكلمات لها من وراء المعاني الأساسية أبعاد اجتماعية تتعلق بها من عرف الاستعمال الخاص في كل بيئة اجتماعية، ومن تطورات ذلك الاستعمال التاريخية، ولها وراء ذلك ظلال نفسية لدى كل متكلم ومخاطب. وقد تنشأ الكلمة وصفية مجردة من عنصر التقويم والحكم ثم تصاحبها تطورات وظروف استعمال تجنح بها نحو التقبيح أو التحسين وتشحنها بالتأثيرات.

«وقد تتبدل من حولها القيم فيصبح ما تشير إليه سيئاً، وقد كان حسناً أو عكس ذلك. فكلمة الديمقراطية لا تصاحبها اليوم في خطر السامع جملة من المعاني تتصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخية، وعلق بها شيء من كل الظروف البيئية والمصاحبات الفلسفية والأخلاقية والمادية التي واكبت تطبيقها الواقعي.

«فالمتحدث عن الديمقراطية لا يجردها لتقتصر على معناها في معجم اللغة، بل يصطحب كل هذه المعاني أو ما شاء منها. وعندما تعبر هذه الكلمة بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى يمكن أن تعني شيئاً مبايناً للمعهود فيها»[١٦].

ومن أوائل الذين دعوا إلى عدم استعمال المصطلح السياسي الغربي محمد أسد في كتابه **منهج الحكم في الإسلام** عام ١٩٥٦ ـ حيث «اعتبر من الخطأ استعمال المصطلحات الغربية وأنه من باب التضليل المؤذي إلى أبعد الحدود أن يحاول الناس تطبيق المصطلحات التي لا صلة لها بالإسلام على الأفكار والأنظمة الإسلامية»[١٧].

ولتجاوز هذا الحرج من استعمال المصطلحات الغربية عمل بعض الإسلاميين على استخراج مصطلحات إسلامية في قبالة تلك المصطلحات الغربية، ومن هنا يأتي استخدام «الشورى» عوضاً من «الديمقراطية»، و «البيعة» عوضاً من «العقد الاجتماعي»، و «الإجماع» بدلاً من «الرأي العام» وما أشبه.

أما فهمي الشناوي، فقد حاول أن يمزج مصطلحي الديمقراطية والشورى في مصطلح واحد هو «الشورقراطية»[١٨].

---

(١٥) محاضرة ألقاها العلاّمة السيد محمد حسين فضل الله في الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين بعنوان: «الإسلام والديمقراطية» ونشرتها مجلة **البلاد**، السنة ١، العدد ٢٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٩١).

(١٦) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٦٦.

(١٧) **العالم**، السنة ٩، العدد ٤٣٠ (أيار/مايو ١٩٩٢).

(١٨) **العالم**، السنة ٨، العدد ٣٨٠ (أيار/مايو ١٩٩١). ومقصده من هذا التركيب أن الشورى ترشد الديمقراطية وأن في الديمقراطية حسنات لا بد أن نأخذ بها.

وما يخرج عن هذا الموقف ما يراه العلامة الإمام محمد مهدي شمس الدين، إذ لا يجد حرجاً من استعمال المصطلحات الحديثة بما في ذلك الديمقراطية، وعلى قوله: «إن من الحرفية وضيق الأفق بحيث نرفض استعمال الألفاظ المستحدثة، ولا يوجد موقف في الفكر الإسلامي من الألفاظ المستحدثة»[(١٩)].

وقد حاول حسن عبد الله الترابي أن يحدد معياراً لرفض أو قبول المصطلحات الوافدة ـ وذلك في سياق كلامه حول الديمقراطية مصطلحاً ـ وأن الموقف عنده من «استعمال الكلمات الوافدة رهن بحال العزة والثقة أو الحذر والفتنة، أما وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفاهيم الغربية بكل مضامينها وظلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبّر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام، ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم له وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية.

وعندئذٍ يقال: إن المعاني أهم من المباني، وان العبرة ليست بالصورة والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد»[(٢٠)].

وما نتوصل إليه من أن الديمقراطية مصطلح في الخطاب الإسلامي المعاصر بين من يحاول أن يبحث عن رديف لها من داخل الفكر الإسلامي، ومن لا يجد حرجاً في الاستعمال، وبين من يعتقد أنه ـ الديمقراطية ـ مصطلح حكمته قاعدة تقليد المغلوب للغالب، ومن يزن المصطلح بمعيار يضع العبرة في المعاني لا في المباني.

٢ ـ الديمقراطية كمذهب وفلسفة

كان أغلب النظر إلى الديمقراطية في بداية احتكاك الخطاب الإسلامي الحديث بالفكر الأوروبي من وجهتها المذهبية والفلسفية، كما هو الموقف من سائر المفاهيم التي أنتجها الفكر الأوروبي مثل الرأسمالية ـ الاشتراكية ـ الليبرالية وغيرها.

ولهذا كان الموقف عند أغلب اتجاهات الخطاب الإسلامي الحديث هو الرفض المطلق للديمقراطية، باعتبارها ـ كما يقول محمد المبارك ـ «نظاماً سياسياً اقترنت بأفكار ومفاهيم عن الإنسان والمجتمع، وانبثقت عن فلسفة لا يقبلها الإسلام وقد تتعارض مع فلسفته ونظرته في كثير من نقاطها. فالديمقراطية مبنية على فكرة أساسية هي أن الفرد هو الأصل في الدولة، وهي إنما خلقت لمصلحته وله حرية مطلقة في تصرفاته سواء في فعاليته الاقتصادية أو الخلقية أو الفكرية، والدولة مهمتها مقصورة على تنسيق

---

(١٩) **العالم**، السنة ٩، العدد ٤٣٠ (أيار/مايو ١٩٩٢).

(٢٠) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٧٢.

حريات الأفراد حتى لا تتصادم.

«إن هذه الفلسفة تختلف عن نظرة الإسلام اختلافاً كبيراً، فهي تؤدي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر وبين الإباحية والتقييد في مجال السلوك الخلقي وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات ولا يمنح الحرية المطلقة التي تؤدي إلى الباطل والرذيلة والظلم...

«وخلاصة القول إننا إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته، فليس لنا أن نقول إنها من الإسلام أو أن الإسلام يقبلها إذ هما مذهبان مختلفان في أصولهما وجذورهما وفلسفتهما ونتائج تطبيقهما»[٢١].

وكل من ينظر إلى الديمقراطية باعتبارها مذهباً اجتماعياً وفلسفة فكرية يرفضها بهذا الإطلاق، حتى في الخطاب الإسلامي المعاصر، ومن الإسلاميين من لا ينظر إلى الديمقراطية إلا كمذهب اجتماعي لا غير مثل محمد قطب، في كتابه **مذاهب فكرية معاصرة**، والشيخ عمر عبد الرحمن، المرشد الروحي لتنظيم الجهاد في مصر، وغيرهم...

ومن يوافق على بعض جوانب الديمقراطية يرفضها من زاويتها الفلسفية كالعلامة السيد محمد حسين فضل الله[٢٢]، حين يبحث نقاط الاختلاف بين الإسلام والديمقراطية في الخط العام، وحسن عبد الله الترابي[٢٣]، حين يدرس مفارقات الشورى الإسلامية والديمقراطية الغربية، وغيرهم كثيرون من هم على هذا الموقف.

والتصور الأكثر حضوراً وشيوعاً في الخطاب الإسلامي المعاصر هو التصور الذي لا يرفض الديمقراطية كلية، بل يأخذ جانب التفصيل - على رأي الأصوليين - وان وتيرة هذا التصور في الخطاب الإسلامي المعاصر في تصاعد وارتفاع في مقابل هبوط وانخفاض التصور الفلسفي الرافض للديمقراطية.

ومن يخرج على هذين التصورين هو السيد محمد حسن الأمين، إذ يرى أن «الديمقراطية - بالرغم من نشأتها الغربية - تعتبر نظاماً حيادياً، أي من صنف العلوم والإدارة والتنظيمات التي تشكل منجزات قابلة للتبني دون أن يكون في تبنيها خطر

---

(٢١) محمد المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ٨٢.

(٢٢) **البلاد**، السنة ١، العدد ٢٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٩١).

(٢٣) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**.

على مكونات الهوية الخاصة، فضلاً عن الفرص الكبيرة التي تتيحها لإطلاق مخزونات الهوية وعناصر الإبداع الكامنة في عقل الأمة وروحها وعقيدتها..

«إن الديمقراطية ليست عقيدة ولا تتضمن موقفاً عقائدياً أو فكرياً محدداً بذاتها كالماركسية مثلاً ولا تتضمن موقفاً رافضاً للعقيدة كالليبرالية مثلاً، إنها صيغة لتحويل الحرية إلى نظام حياة»[٢٤].

وقد صنّف بعض الكتّاب مثل محمد عبد الجبار هذا الرأي ضمن تيار جديد تفاعلاً «مع التطورات الفكرية والسياسية التي عصفت بالعالم خلال السنوات الأخيرة من عقد الثمانينيات وأوائل التسعينيات، والتي أدت إلى فك ارتباط كلمة الديمقراطية بظروف نشأتها التاريخية وإطاراتها الفلسفية، حيث أخذ هذا التيار الجديد بالظهور في الساحة الإسلامية»، وهو يعتبر أن الديمقراطية كلمة محايدة، تشير إلى منظومة محايدة ـ أيضاً ـ مما يعني ضرورة سحب التحفظات التي كان يوردها فريق من الإسلاميين عليها[٢٥]، وان بتطور العلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا تطورت مفاهيم الديمقراطية إلى ما هو أبعد من ارتباطها التاريخي والمجتمعي والفلسفي بأوروبا، فلا يصح عندئذٍ أن نقيس الديمقراطية الحديثة بتلك الديمقراطية القديمة.

وعلى رأي عباس محمود العقاد، فإن الديمقراطية نشأت من غير ارتباط بفلسفة ومذهب اجتماعي معين، بل «إن الديمقراطية ـ كما يقول ـ كانت في اليونان القديمة من قبيل الإجراءات أو التدبيرات السياسية التي تتقى بها الفتنة ويستفاد بها من جهود العامة في أوقات الحرب على الخصوص، ولم تكن هذه الديمقراطية مذهباً قائماً على الحقوق الإنسانية أو منظوراً فيه إلى حالة غير حالة الحكومة الوطنية، فهي على الجملة إجراء مفيد وتدبير لا محيد عنه لاستقرار الأمن في الدولة»[٢٦].

ويتفق مع هذا الرأي حسن عبد الله الترابي، وينفرد برأي آخر هو «الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة ممارسات سياسية لم يستوعبها تنظير دستوري إلا في نهاية القرون الوسطى حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية وأحسب أنهم إنما تلقوا تلك النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي. وكان ذلك الفقه قد عرف جوهر الديمقراطية أو حكم الشعب، يوم عرف المؤمنون بالله سبحانه وتعالى، وعرفوا علوية شرعه ثم عرفوا أنهم يستوون بعبادة الله ويتولون الخلافة في الأرض،

---

(٢٤) **العالم**، السنة ٩، العدد ٤١٧ (شباط/فبراير ١٩٩٢).

(٢٥) **العالم**، السنة ٩، العدد ٤٣٠ (أيار/مايو ١٩٩٢).

(٢٦) العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ص ١٧.

فما قرره سوادهم الأعظم صدراً عن الإيمان بالشريعة كان أعلى مما قرره الفرد أو فئة من دونهم»[٢٧].

كما يوجد كلام حتى على اختلاف نشأة الديمقراطية في أوروبا، فقد جاء في موسوعة **تاريخ الحضارات العام** «كما يوجد في بلاد الرافدين في العصور القديمة نوع من الديمقراطية البدائية»[٢٨].

ويؤيد هذا الرأي الباحث راوول مانغلابوس في كتابه **إرادة الشعوب** حيث خصص فصلاً في هذا الموضوع عنوانه «بلاد ما بين النهرين: أقدم ديمقراطية رسمية» (ص ٣٥ ـ ٤٢).

٣ ـ الديمقراطية والتأييد النسبي

لا يوجد في الخطاب الإسلامي المعاصر من يرفض الديمقراطية كلية إلا نادراً، وهذا النادر لا يحظى بتأييد كبير في الوسط الإسلامي. فكل من نظر إلى الديمقراطية بلحاظ مفرداتها ونسبيتها كان أقرب إلى التأييد من الرفض.

فالديمقراطية في مقابل الدكتاتورية، لا أحد يختلف أن الجميع مع الديمقراطية وهكذا مع المفردات والأبعاد الأخرى للديمقراطية.

ولعل من تحوّلات الخطاب الإسلامي المعاصر هذا التبني والدفاع عن الديمقراطية ولو في نسبيتها، إلى درجة تصل إلى أن يصدر الشيخ يوسف القرضاوي فتوى ـ كما يقول فهمي هويدي ـ في الدفاع عن الديمقراطية حتى يعتبرها من صميم الإسلام، كما أصدر فتوى أخرى في إجازة الأحزاب السياسية[٢٩].

وهذا التأييد النسبي للديمقراطية ينفتح حتى على مكتسبات الديمقراطية الحديثة في الغرب، وفي هذا الصدد يقول الشيخ محمد الغزالي «من خصائص الديمقراطية الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة! وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه دون حرج! ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الآخر..

«والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة»[٣٠].

---

(٢٧) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٦١.

(٢٨) **تاريخ الحضارات العام**، مجموعة من المؤلفين الغربيين، ج ١، ص ١٣٢.

(٢٩) **المجلة** (لندن)، العدد ٦٤٠ (أيار/مايو ١٩٩٢).

(٣٠) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ١٦٤.

وعلى هذا الموقف يقول الإمام محمد مهدي شمس الدين «أعتقد أن القول بأننا نرفض الديمقراطية بإطلاق وبمضامينها كلها قول فيه مغامرة ولا يجد له سنداً في التشريع كما لا يجوز بإطلاق ان نقول أن الديمقراطية بصيغها الغربية المختلفة مقبولة، بحيث نلغي دور الإسلام في التشريع، ونعتبر أن مصدر التشريع هو قرار البشر الممثلين في المجالس النيابية، فهذا غير صحيح»[٣١].

ويتحول محمد المبارك الذي يرفض الديمقراطية كمذهب اجتماعي من الإطلاق إلى النسبية فيقول «إذا نظرنا إلى الديمقراطية على أنها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز ويسعى في سبيل مصلحة جمهرة الشعب ويشركه في الحكم وفي مراقبة الحكام وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسنهم عليه، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به، أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم ويمكن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم»[٣٢].

والديمقراطية في نسبيتها حين تقابل الدكتاتورية، يقول العلامة السيد محمد حسين فضل الله، «إذا كانت القضية المطروحة هي الخيار بين النظام الديمقراطي وبين النظام الاستبدادي، ليختاروا الانسجام مع النظام الديمقراطي ويرفضوا النظام الدكتاتوري لأن الإسلاميين يستطيعون ممارسة حريتهم في الدعوة إلى الإسلام... بينما لا يملكون حرية الحركة على أكثر من صعيد في النظام الدكتاتوري»[٣٣].

ومن يرفضون الديمقراطية بصورة مباشرة يؤيدونها نسبياً بصورة غير مباشرة، فإذا كان من أبعاد الديمقراطية احترام الرأي الآخر، والتعددية والتعايش السلمي بين الجماعات السياسية والفكرية، واعتماد لغة الحوار والتنافس السلمي ونبذ استخدام العنف في العلاقات السياسية، ورفض تمركز السلطة بيد الحزب الواحد، وضمان الحريات العامة للناس وما أشبه ـ فهل هذه الأمور يمكن رفضها من ناحية العقل والمنطق؟

وفي تحليل البعض أن إشكالية الجمود في فهم بعض الإسلاميين مسألة الديمقراطية ترجع إلى ضعف أو قلة الاهتمام بالدراسات المعرفية الحديثة كالعلوم الاجتماعية والانثروبولوجيا، إذ أخرجت هذه العلوم الديمقراطية ومسائل أخرى من إطار الجغرافيا والتاريخ، وحوّلتها إلى ظاهرة إنسانية عامة.

---

(٣١) **العالم**، السنة ٩، العدد ٤٣٠ (أيار/مايو ١٩٩٢).

(٣٢) المبارك، **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**.

(٣٣) **المنطلق** (بيروت)، العدد ٦٥ (نيسان/ابريل ١٩٩٠)، ص ١٨.

ثالثاً: الديمقراطية في المنهج عند الإسلاميين

لا يمكن الحديث عن الديمقراطية كمنهج عمل عند الجماعات الإسلامية من غير لحاظ الأوضاع السياسية وتناقضاتها في العالم العربي والإسلامي.

فكثير من الأقطار العربية من عهد الاستقلال، وإلى اليوم، فتحت فرص العمل السياسي لمختلف التيارات الفكرية والسياسية ما عدا الجماعات الإسلامية، وبعضها سلك منهجاً غير ديمقراطي وكان مدفوعاً إلى هذا الاختيار بعد أن أغلقت الأبواب كافة في طريقه.

والجماعات الإسلامية ليست على منهج واحد، فكل جماعة لها اجتهادها السياسي في نوعية المنهج الذي تتبناه.

فهناك من الجماعات الإسلامية من لا يؤمن بالديمقراطية كمنهج عمل بناء على خلفيات ومنطلقات فكرية وسياسية، ومن هذه الجماعات «تنظيم الجهاد الإسلامي في مصر». فقد جاء في كتاب **الفريضة الغائبة**، وثيقة التنظير الفقهي التي اعتمد عليها تنظيم الجهاد «إن القوة هي السبيل الوحيد لعودة الإسلام، مع رفض فكرة الإصلاح عن طريق تولي المناصب والمراكز في الدولة، ورفض فكرة الدعوة بالحكمة وإقامة قاعدة جماهيرية عريضة كسبيل لإقامة الدولة الإسلامية»[٣٤].

وهناك من الجماعات الإسلامية من تبنّى الديمقراطية كمنهج عمل ـ كحركة الاتجاه الإسلامي في تونس. وفي هذا المجال يقول راشد الغنوشي إن «الحركة لم تتراجع عن المسار الديمقراطي كرد فعل على البورقيبية بل اعتبرت أن الخيار الديمقراطي خيار أصيل، وأن الديمقراطية ليست بضاعة غربية وإنما بضاعتنا التي ردّت إلينا، وأن أهم فشل عاناه تاريخنا هو أن الشورى ظلت قيمة أخلاقية عليا ولم تتحول إلى مؤسسة سياسية، فالغرب هو الذي حوّل الشورى إلى نظام للدولة وليس مجرد قيمة سياسية، رغم ما يؤخذ على النظام الديمقراطي بسبب مضامينه العلمانية، وليس بسبب الجهاز السياسي الديمقراطي من برلمان وانتخاب وتداول على السلطة واستفتاء. ونحن لا يعسر علينا أن نثري بل أن نفرغ هذا الجهاز السياسي الذي هو تجسيد للشورى، نفرغه من مضامينه التغريبية العلمانية وأن نسبغ عليه المضامين السياسية.

«وهكذا عملت الحركة على تأصيل قيمة الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وقيمة النضال الوطني»[٣٥].

---

(٣٤) صالح الورداني، **الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينات** (القاهرة: دار البداية، ١٩٨٦)، ص ١٦٨.

(٣٥) **الإنسان** (فرنسا)، السنة ١، العدد ١ (نيسان/ابريل ١٩٩٠).

وفي مكان آخر يقول الغنوشي «إن المشروع السياسي للحركة الإسلامية في تونس، يقوم على جملة من التوجهات، تسعى لتأصيل الحرية والديمقراطية كمدخل لإصلاح المجتمع، وهو مشروع مجتمع مدني يقوم على التعددية السياسية والثقافية»[٣٦].

ومن الإسلاميين من يشكك في الديمقراطية التي تطبقها بعض الدول فـ «الديمقراطية ليست وسيلة للوصول إلى الحكم في ظل هذه الحكومات القائمة بل هي لعبة ـ ليس أكثر ولا أقل ـ لإلهاء الحركات الإسلامية وإبعادها عن الوسيلة الحقيقية للتغيير»[٣٧].

في مقابل هذا الرأي، هناك من يطالب بأن تكون الديمقراطية في قمة أولويات الحركة الإسلامية. يقول فهمي الشناوي إن «طرح الديمقراطية من أولويات الأولويات في السياسة الإسلامية، وفي الأدبيات الإسلامية، وفي الثقافة الإسلامية. وعجيب أن نضطر إلى هذا اضطراراً بعد أن أثبتت التجربة الواقعية على مستوى العالم كله والأجناس كلها مدى ما حققته الديمقراطية وحدها من رخاء لأهلها وسيادة لشعوبها».

وكثيراً ما اتُّهمت الحركات الإسلامية بأنها عدو الديمقراطية ولا تؤمن بها لا كنظرية ولا كمنهج وأنها مصدر يهدد وجود ومستقبل الديمقراطية، والحقيقة أن أكبر ضحايا الديمقراطية هي الحركات الإسلامية. والعجيب أن تجد من ينعت هذه الحركات بأوصاف لا تليق بأصحابها، وأنها لا تستند إلى أي أساس موضوعي، فعلى قول خليل علي حيدر «ثمة تشابه عجيب، ومخيف في الوقت ذاته، بين حركة الأحزاب الدينية في العالم الإسلامي والحركة الفاشية في إيطاليا وألمانيا، وسواء نظرنا إلى وجوه التشابه في مجال الظروف الموضوعية المحيطة بالحركتين أو الأطروحات الفكرية والممارسة العملية المتوقعة على مستوى الحزب والدولة»[٣٨].

ومن الواضح أن هذا الموقف وأمثاله إنما ينطلق من موقف عدائي ايديولوجي أو سياسي تجاه الحركات الإسلامية... وليس دقيقاً الموقف الذي يحاول تعميم النظرة على أن الإسلاميين ـ بهذا الإطلاق ـ لا يؤمنون بالديمقراطية، وكثير من هذه المواقف يفتقد الوضوح والإطلاع. وقد نجد تعمداً عند البعض حين يركز على النماذج التي لا تؤمن بالديمقراطية ويهمل النماذج التي تلتزم بالديمقراطية ولا يكون لها ذكر.

---

(٣٦) الشعب (مصر)، ١٧/٧/١٩٩٠.

(٣٧) **العالم**، السنة ٧، العدد ٣٥٧ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠).

(٣٨) خليل علي حيدر، **مستقبل الحركة الدينية** (الكويت: المركز الوطني للمعلومات والأبحاث، ١٩٨٥)، ص ٩١.

ولهذا تشتكي الحركات الإسلامية من عدم إنصافها من قبل الاتجاهات الفكرية والسياسية الأخرى. ولعل التيار القومي العربي هو الوحيد من كل التيارات الأخرى، الذي يتعامل بتفهُّم ووضوح مع الحركات الإسلامية ويدرك دورها التاريخي وحضورها الجماهيري وفاعليتها السياسية وشرعيتها الوطنية. وهذا ما لمسته الحركة الإسلامية من ندوة «الحوار القومي ـ الديني»[٣٩] التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة عام ١٩٨٩.

خلاصة

بين الخطاب الإسلامي الحديث والخطاب الإسلامي المعاصر تحوّل نحو فهم جديد أكثر وعياً ونضجاً لمسألة الديمقراطية، وهذا ما يلمسه المتابع لإعلاميات وأدبيات الحركة الإسلامية. وإذا كان التيار الغالب في الحقب الماضية هو الذي يتعامل بسلبية تجاه المسألة الديمقراطية، فإن التيار الغالب في الوقت الحاضر هو الذي يتعامل بإيجابية مع المسألة الديمقراطية، وإن الفهم الإسلامي للديمقراطية يلحظ فيها هويتها العربية والإسلامية بعيداً عن رواسب العلمانية والثقافات الأوروبية، كما «أن المسألة الديمقراطية في تجربة الحركة الإسلامية تم حملها وولادتها أو زرعها وتربيتها في البيئة المحلية وبمواد خام وطنية، أي ليست ـ في أصلها ـ مستوردة»[٤٠].

وإن التيارات الفكرية الأخرى مدعوة لإنصاف الحركة الإسلامية بمعرفة قضاياها ومواقفها وأفكارها من مصادر هذه الحركات لا من مصادر أعدائها.

---

(٣٩) **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩).

(٤٠) **العالم**، السنة ٧، العدد ٣٥٧ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠).



الفصل الثالث

التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية رؤية من خلال الحدث الجزائري(*)

سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل(**)

أولاً: مقدمات أساسية: التعريفات والتجهيزات

واقع الأمر أن موضوعاً مثل التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية واحد من الموضوعات الكبرى التي تتطلب دراسة، بل دراسات متأنية تفصيلية وتشريحية بقصد بيان علاقة هذه التيارات بقضية الديمقراطية بكل امتداداتها ومستوياتها من الفكر والنظم والحركة.

ومن الجدير بالإشارة في هذا المقام، أن دراسة مثل هذا الموضوع لا تكون فحسب بالدخول مباشرة إلى عمليات الوصف والرصد والتشريح دون النظر إلى عمليات سابقة تسهم وبشكل كبير في تشكيل وصياغة رؤية الوسط الأكاديمي والبحثي والإعلامي حيال الظاهرة الإسلامية من جانب، والمفهوم الديمقراطي من جانب آخر، وما يترتب على ذلك من العلاقة بين الأمرين. هذا الوسط لا يمكن تجاهله في الدراسة، وذلك ضمن عمليات ضرورية يمكن الإشارة إلى تسميتها «ما قبل البحث»، إذ يشكل هذا الوسط أهم قابليات التحيّز في دراسة معظم الظواهر الخاصة بالمنطقة العربية أو امتداداتها الإسلامية.

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٠ (نيسان/ابريل ١٩٩٣)، ص ٧٦ ـ ١٠٠.

(**) أستاذ مساعد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

المقدمة الأولى: واقع التبشير الديمقراطي

مفهوم الديمقراطية فضلاً عن أنه يرتبط بالواقع السياسي، فإنه يشير إلى واحد من المفاهيم التي تخطت حدوده الحضارية، وهو ما جعله يملك حجية في الواقع السياسي، بل والسياق الدولي تفوق حجيته النظرية وامتداده التاريخي. وامتلك هذا المفهوم حجية أكبر مع بروز ما سمّي النظام الدولي «الجديد» الذي اعتمد الديمقراطية والتعددية والليبرالية السياسية ومستلزماتها الاقتصادية كعنوان له، واتخذ من الدفاع عن حقوق الإنسان شعاراً، واستند في ذلك إلى تسويغات فكرية متنوعة بدءاً من مقولة «نهاية التاريخ»، أو شعار «عصر الديمقراطية»، أو ما سمّي «الموجة الثالثة للديمقراطية». وتواكب مع ذلك، وربما سبقه اهتمام بحثي وأكاديمي، فضلاً عن مقولة شاعت لتفسر أزمات الواقع العربي وتردها إلى «فقدان الديمقراطية»، وأحاط ذلك جميعاً مناخ إعلامي في الداخل والخارج جعل من مفهوم الديمقراطية أكثر شيوعاً وانتشاراً. وفي ظل هذا المناخ العام الذي يؤول في مجمله إلى «التبشير الديمقراطي» الذي جعل من مفهوم الديمقراطية «المفهوم العملاق» الذي لا يقوى أي من الباحثين على تأمل معناه أو تحري مبناه أو تفحّص مبتغاه، وفي ظل وسط غلب عليه «الإغراق الديمقراطي»، كمناخ مؤاتٍ لإشاعة عناصر المحاكاة والتقليد[1]، وغابت في هذا الخضم عناصر التناول المنهجي الذي غلبت عليه التحيّزات، ولم يرَ هؤلاء في معظمهم

---

(١) في سياق الإشارة إلى واقع التبشير الديمقراطي، وبخاصة في ما يتعلق بارتباط النظام الدولي «الجديد» بشعارات مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والليبرالية، انظر: محمد تاج الدين الحسيني، ««النظام الدولي الجديد» بين الوهم والواقع،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٠ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٧١ ـ ٧٤. وانظر في وصف هذا النظام باللاديمقراطية: المختار مطيع، «محاولة في تفسير طبيعة «النظام الدولي الجديد» وموقع العرب منه،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٠ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ١٦ ـ ١٩. وفي مقولة نهاية التاريخ والمترتب عليها، انظر: Francis Fukuyama, «The End of History?» *National Interest* (Summer 1989), pp. 3-18.

وبصدد ما أُسمي «عصر الديمقراطية» يمكن ملاحظة أحد أعداد **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** التي تصدر عن اليونسكو، والذي اتخذ من هذه المقولة عنواناً له. انظر بصفة خاصة: جي هيرمت، «هل هو عصر الديمقراطية؟» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية**، العدد ٢٨ (أيار/مايو ١٩٩١)، ص ٥ ـ ١٣، كما يمكن متابعة ما أُسمي «الموجة الثالثة للديمقراطية» لدى: صامويل هانتنغتون، **الموجة الثالثة للديمقراطية**، كتاب الديمقراطية؛ ٢ ([د.م.]: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، ١٩٩٢)، ص ٣٠ ـ ٥٠. أما عن اهتمام الوسط الأكاديمي والبحث والكتابات والندوات بقضية الديمقراطية فإن ذلك أوضح من أن يشار إليه في البحوث والمقالات، بل امتد الاهتمام إلى الدوريات الأجنبية وبخاصة بعد أزمة الخليج الثانية. انظر على سبيل المثال: Michael C. Hudson, «After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Summer 1991), pp. 407-476, and John L. Esposito and James P. Piscatori, «Democratization and Islam,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 3 (Summer 1991), pp. 427-440.

أن الديمقراطية في جوهرها قابليات، وجوهر عمليات تحصيل وشروط، وهي في المبتدى والمنتهى قِيَم قبل أن تكون وسائل وإجراءات، وخروجاً على الجانب الأسطوري للطرح الديمقراطي في الآونة الأخيرة ومحاولة التخلص من مخلفات هذا النهج، وضرورات فقه ما قبل البحث، تبدو أهمية البحث المنهجي المنظم في تبين «علاقة التيارات الإسلامية بالقضية الديمقراطية»، وذلك ضمن الهدف الذي يتحرك صوب إعادة صياغة الفرضية المتميزة في قِبَالة صناعة الفرضية المتحيّزة الكامنة في البحث عن هذه العلاقة، الذي يرى هذه العلاقة ضمن واقع الفكرة الديمقراطية في الوطن العربي الذي يشكل الوسط الملائم لدراسة هذه الأفكار بكل ما يحيط بها من عالم أفكار أو عالم أحداث.

المقدمة الثانية: الظاهرة الإسلامية: محاولة التعريف وكشف التحيز في رؤيتها

من أهم الإشكالات البحثية في هذا المقام ما يرتبط بتعريف ما يمكن الاصطلاح على تسميته الظاهرة الإسلامية، مع تعدد الأسماء التي أطلقت عليها مثل «التيارات الإسلامية»، أو «الصحوة الإسلامية»، أو «اليقظة والبعث»، أو «الحركة الإسلامية»، أو «الإسلام المسلّح». ويبرز مفهوم الأصولية الذي رغم حداثته في الإطلاق إلا أنه صار الأكثر شيوعاً، على ما تركه هذا المصطلح الأخير من ظلال هائلة سلبية، وأثر في صناعة الصورة، الذي يجعل من الأصولية الإسلامية عاملاً من عوامل عدم الاستقرار في الدول وقرينة التطرف، وحيث يكون من يعتنقونها أقوياء، فإن ذلك يعني انعدام الاستقرار[٢].

---

(٢) في هذه التسميات المختلفة، انظر: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩). وكذلك يمكن ملاحظة: **الدين في المجتمع العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠). كما يمكن متابعتها في: سعد الدين ابراهيم [وآخرون]، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي** (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨). انظر أيضاً: محمد محمود ربيع، **آراء في الصحوة الإسلامية وموقف الإسلام من الايديولوجيات المعاصرة** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٥)؛ رابطة الشباب المسلم العربي، **الصحوة الإسلامية في منظار الغرب: الإسلام السياسي وتحوّلات الفكر المعاصر**، سلسلة البحوث والدراسات ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨٨). وانظر بصفة خاصة دراسة وافية لـ: حسنين توفيق ابراهيم وأماني مسعود، «ظاهرة الاحياء الإسلامي في الدراسات الغربية: رؤية تحليلية نقدية،» (دراسة تحت الطبع، ١٩٩٢). أما بصدد إصلاح الأصولية (Fundamentalism) فيمكن متابعة ذلك في: مراد وهبة، محرر، **الدين والاقتصاد** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١١ ـ ١٦. انظر أيضاً: ريتشارد هرير ديكمجيان، **الأصولية في العالم العربي**، ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد (المنصورة: دار الوفاء، =

وواقع الأمر أن هناك جوانب تحيّز كثيرة في دراسة الظاهرة الإسلامية لا تقف عند حدود التسميات، بل امتد ذلك إلى أن غلبت على كثير من لغات الكتابة والخطاب حولها، مما أسهم بدوره في صناعة الصورة حِيالها بشكل سلبي أدى بدوره إلى إعاقة عناصر الدراسة العلمية والمنهجية، ليس هذا مقام تفصيلها. وتصب هذه اللغة المتحيّزة في وصف هذه التيارات وتغليب مرادها السياسي، ضمن عملية تجزيء معين لا تتفهم مسارات الحركة عامة وتنوعاتها خاصة، كما تشيع لغة التربص والاستبعاد والإنكار المتبادل لفاعليات قوى سياسية معينة وحركة اجتماعية فاعلة، والتعامل مع التيارات الإسلامية على تنوّعها بلغة الكتلة الصمّاء بلا تمييز أو تحديد، كل ذلك يؤدي بدوره إلى لغة تحذيرية يغلب عليها نهج الاتهامات المتبادلة، وهو ما يجعل من دراسة الظاهرة الإسلامية ضمن «صناعة الصورة»، والفرضيات المتميّزة أكثر من تناولاتنا، ولا منهجياً يتفهم الأمور من مصادرها، ويتعامل مع المصادر بأبجدياتها، ويتحرّى مناهج الاقتراب من هذه الظاهرة.

المقدمة الثالثة: مفهوم الديمقراطية: التعريف والتحيز

مفهوم الديمقراطية، على امتداد سيرته وتطوره وتاريخه، ليس أحد المفاهيم المفردة التي يمكن تحديدها دون ربطه بمنظومة متكاملة من المفاهيم؛ إن المفهوم على طول مسيرته لم يتخذ معنى واحداً أو شكلاً موحداً، وهو في الوقت ذاته امتلك جاذبية كبرى، كواحد من أهم مفاهيم المنظومة الغربية، كل ذلك وغيره يشير إلى ضرورات تحديد المفهوم. فالديمقراطية لا تمثّل مجرد مبدأ سياسي أو مجرد هدف سياسي، إنها أعمق من هذا وذاك، إذ تعدّ اجتهاداً بشرياً يمثّل جوهر الحركة، ويحدّد شكل العلاقة السياسية وأبعادها، قيمها ونظمها، إجراءاتها ومقاصدها، وهي فكرة منظومة بحيث تشتمل على إطار قيمي عام يمتد ليرتبط بالجانب الوظيفي، بمعنى الهدف الحقيقي للحركة السياسية. ويشير هذا وذاك ـ وعلى تنوعاته ـ إلى جانب شكلي متمثل في الطبيعة النظامية لتنظيم العلاقة السياسية، ويترجم هذا جميعه إلى كيان من الإجراءات يتنوّع، ويشير إلى عناصر الخبرة التجريبية لإدارة كل ما يتعلق بالعملية الديمقراطية. هذه التكوينات والأبعاد الأربعة ـ تميزاً وتفاعلاً ـ يجب ألا تجعلنا نغفل عناصر خصوصيتها في الخبرات الحضارية على تمايزها[٣]. وهذا بدوره ربما يقودنا إلى

= ١٩٨٩)، ص ١٢، ١٩ و٢١ ـ ٢٢. قارن: أحمد صدقي الدجاني، «الصحوة الإسلامية ومشاريع الهيمنة،» ورقة قدّمت إلى: ابراهيم [وآخرون]، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**، ص ١٢٩.

(٣) ضمن محاولات تعريف الديمقراطية بصورة منضبطة ومحددة، على صعوبة ذلك وفي هذا السياق يمكن متابعة مجموعة من الكتابات المهمة: حامد عبد الله ربيع، «القيم السياسية،» (محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٤)، ص ٢٧ وما بعدها. انظر أيضاً: ريو دون =

ضرورة الإشارة إلى بعض نماذج من التحيزات في دراسة الظاهرة الديمقراطية في الواقع العربي، بعضها ينصرف إلى إمكانية صياغة موقف التيارات الإسلامية من الديمقراطية والحدود المنهجية الواجب اعتبارها في هذا المقام، كما أنه يجب ألا نهمل إسقاطات الواقع وظلال الممارسة التي تستظهر بالديمقراطية، شكلاً لا جوهراً، والتي لا بد أن تترك آثارها في الموقف من المفهوم وقضية الديمقراطية، سواء كان ذلك يتمثل في نظام عالمي يهدف إلى الهيمنة والاستئثار والإلحاق، رغم تدثره بمفاهيم وشعارات حول الديمقراطية وحقوق الإنسان، والأمن والسلام والاستقرار أو في ظل ممارسات نظم عربية لا يمكن وصفها إلا بالمظهرية تحاول أن توجد نسباً مع الديمقراطية إلا أنها في حقيقة الأمر، جوهراً وفكراً ونظماً وممارسة وإجراءات، ليست إلا تعبيراً عن السلطة التنين التي تتضخم، رغم هشاشتها، والدولة البوليسية الجابية، التي تتسم علاقتها السياسية بالفرعونية والاستبداد، وتتوسع معظم الوسائل لتشكيل رضا كاذب وشرعية متوهمة تتنافى مع كل أصول التعاقد السياسي.

ثانياً: العلاقة بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة الديمقراطية

صعوبات وتحيزات

في سياق الحديث عن الظاهرة الإسلامية والتحيّزات حولها، والظاهرة الديمقراطية وما يحيط بها من إشكالات نظرية ومنهجية وتطبيقية، تبرز قضية العلاقة بين الظاهرتين، إذ تشير تلك العلاقة إلى قضية المفاهيم من أوسع أبوابها، وقضية النظم بكل تنوعاتها، وإمكانات التطبيق بكل إشكالاته وصعوباته. وقضية التعميم بصدد هذه العلاقة أو جوهرها تشير إلى عناصر شائكة يحفها مزيد من المخاطر المنهجية، وذلك في إطار دراسات سابقة لم تؤخذ على محمل الصرامة المنهجية، أهم عيوبها انتقاء بعض هذه التيارات ومحاولة التعميم من خلالها، ذلك أن هذا الأسلوب

= وف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ص ٣١٠ ـ ٣١٥؛ فيليب شميتر وتيري لين كارل، **الديمقراطية وغيرها**، كتاب الديمقراطية؛ ٢ (١٩٩٢)؛ G. Sartori, *Democratic Theory* (Detroit: University of Michigan Press, 1962), Saul K. Padover, *The Meaning of Democracy: An Appraisal of the American Experience* (New York: Lancer Books, 1965).

انظر أيضاً بصفة خاصة كتاب: Edward A. Purcell (Jr.), *The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism and the Problem of Value* (U.S.A.: University Press of Kentucky, 1973).

انظر أيضاً: Peter Lange and Hudson Meadwell, «Typologies of Democratic Systems: From Political Inputs to Political Economy,» in: Howard J. Wiarda, ed., *New Directions in Comparative Politics* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991), pp. 82-111.

ليس الأمثل، إن لم يضبط من الناحية المنهجية، و «العبء المنهجي» في دراسة هذه الظواهر وعلاقتها عملية تحتاج إلى رؤية فاحصة، لما سيتركه ذلك من آثار في عملية التعميم.

أ ـ جوهر العلاقة: ملاحظات وتساؤلات

إن العلاقة بين تلك التيارات الإسلامية مع قضية الديمقراطية يشير إلى أكثر من مغزى ومعنى:

ـ إن وصف هذه التيارات بوصف «الإسلامية» يدل على مرجعية هذه التيارات كأساس للتعامل السياسي.

ـ إن تناول هذه العلاقة يجب ألا يتم على نحو مبسط بين قضيتين أو متغيرين: «التيارات الإسلامية» من جانب، والديمقراطية من جانب آخر، لأن الاقتصار على ذلك ربما سيؤدي إلى تحيّز يؤدي إلى خلل شديد في التعامل مع هذا الموضوع.

ـ إن هذا الشكل المبسط المنوّه عنه، إن كان يعبّر عن واجهة الصورة أو الظاهرة فإنه في حقيقة أمره يتضمن مجموعة ومنظومة من العلاقات المتشابكة تمثل «الوسط» كما تضبط النسب، ولا تهمل الخلفية، وبما يمثله ذلك من أسباب فاعلة بأوزان متفاوتة وحقائق متفاعلة بعناصرها، وعوامل كامنة في ظواهرها، كل ذلك إنما يكوّن درجات الصورة وحركة عناصرها.

هذه الملاحظات الأولية تشير إلى مجموعة من التساؤلات، إثباتها في هذا المقام سيفيد في تحليل عناصر الصورة، بل وتكوينها ودرجاتها، للخروج من «صناعة الصورة». وعليه، فهل يمكن دراسة علاقة التيارات الإسلامية بالقضية الديمقراطية، بغض النظر عن تبين منهج النظر ودراسة الظاهرة الإسلامية الذي شاع وذاع، واستقر واستمر، حتى امتلك قدراً من الحجية، رغم أنها حجية تكونت ضمن ما يمكن تسميته «صناعة العلم» وصناعة الصورة؟

حيال ظواهر بعينها فرع عليها، وهو نهج تتلبس عناصره وتتشابك تكويناته يعود بعضها إلى مأثورات الاستشراق العتيق، ورؤى الاستشراق الحديث، ومفاهيم مبثوثة في علوم الاجتماع والإنسان بمضامينها الغربية في ما سُمّي علم الاجتماع الديني، وكذلك دراسات المناطق التي تسمّت «دراسات الشرق الأوسط» أو «دراسات الصحو والبعث الإسلاميين»، أو دراسات التنمية السياسية وجذورها في الانثروبولوجيا السياسية، وهو كذلك ليس بعيداً عن مفاهيم، بعضها قديم نسبياً والآخر حديث إلى حد ما مثل الحداثة والتنمية، والمعاصرة، والمجتمع المدني والديمقراطية... وغيرها. وتدقيق النظر في كل ذلك وجمع عناصر هذا الشتات ـ كما يبدو ظاهراً ـ ليس إلا تعبيراً عن جملة واحدة ومنظومته تتعلق بعناصر مشروع

حضاري وصياغته ولبناته!!

ـ هل يمكن دراسة هذه التيارات الإسلامية بعيداً عن تعريفها وتصنيفاتها، والمعايير التي يمكن من خلالها «فرز» هذه المصطلحات والإطلاقات على تفاوتها وتعددها؟... وهل هذه التيارات تتنوع في جوهرها وتتفاوت في مناهجها، أم هي كتلة واحدة مصمتة يصلح أن نعمّم عليها من خلال ممارسة جزئية وربما استثنائية هنا أو هناك؟... هل يمكن القول وضمن صناعة الصورة كيف أن هذا التناول ظل ضمن عناصر صناعة الصورة التي صار التلازم فيها بين «الإسلام» و«الإرهاب» و«العنف» و«الاستبداد»... من خلال ممارسات، وضمن صناعة العلم، تُضخَّم حيث تغطي على كل عناصر الصورة الأخرى، بلا مزيد من عناء، والإسلام ومعظم الحركات التي تتخذه مرجعية لها في الحركة السياسية متهمة، حتى تثبت براءتها، والبراءة في عرف بعض هذه التوجهات الفكرية والعلمية والبحثية ليست إلا براءة من الإسلام ذاته أو مرجعيته... على نحو يمثل تحيّزات مبدئية، لا نظنها إلا أهم جوانب صناعة الصورة في هذا المقام؟

ـ وهذا التساؤل السابق يؤدي إلى تساؤل آخر حول حقيقة «المرجعية» لهذه التيارات الموصوفة بـ «الإسلامية». فهل يمكن ـ حقيقة وواقعاً ـ تناول هذه التيارات مقطوعة الصلة عن مرجعيتها؟ ومدى تفاعل هذه التيارات ـ على تفاوت في ما بينها ـ مع تلك المرجعية ومد فاعليتها بها ومعها؟ بل إن تبيّن مناهج تناول تلك المرجعية من جانب تلك التيارات هو أمر من الأهمية بمكان يشير إلى ضرورة التمييز بين تناول تلك المرجعية بصورة انتقائية أم تجعلها معيارها؟! وهل مرجعيتها تعود إلى الإسلام باعتباره نسقاً من القواعد النظرية أو منظومة من الأحكام الشرعية؟! أم الأمر أبعد من ذلك؟! بل ولا بد واقعياً، كما يلزم منهاجياً، عدم تجاهل مجموعة من ضغوط الواقع التي لا يمكن إنكارها، في ما يمكن تسميته جملة الضغوط الحضارية، ضمن مرجعية هذه التيارات، التي لا تفعل أو تنفعل أو تتفاعل في فراغات «نظرية» أو فضاءات مكانية وزمانية وإنسانية. فهذا، فضلاً عن عدم وقوعه أو واقعيته، إنما يشير إلى ضرورة تأصيل مناهج للنظر إلى الحركات الاجتماعية والمجتمعية التي تستهدف الإصلاح والتغيير في كل صوره وعلى تفاوت في مرجعيته. وهذا بدوره يشير إلى تفاوت قدراتها في فهم الواقع. وقد ينحرف بعضها أو يقصّر في فقه عناصره، وربما يختزل عناصر فهمه أو تختزلها، إلا أنها في غاية أمرها تهتم به، ولا تستطيع أن تنفك من معطياته أو تقفز عليها، حتى لو رغبت في ذلك. الواقع بكل امتداداته الزمنية والمكانية والإنسانية هو أحد عناصر مرجعيتها، لا يمكن إلا أن تؤكد عليه ضمن مرجعية هذه التيارات؟!

ـ وإذا انتقلنا من دائرة رصد التيارات الإسلامية إلى جوهر العلاقة بالظاهرة

الديمقراطية، فإننا يجب أن نتأمل تساؤلاً فحواه يشير إلى إمكانية دراسة تلك العلاقة بين «تيارات» ذات مرجعية «إسلامية» بمفهوم هو غربي «النشأة» وربما «التطور» والتراكم وهو «الديمقراطية» دون أن نجابه بمجموعة من الإشكالات بعضها من طبيعة نظرية، يجب ألا نغفلها؟! وماذا لو كان لهذه القوى رؤاها الخاصة في هذا المقام، وهل تبني رؤية متمايزة نوعاً ما، يعني أنها في صف «العداء للديمقراطية»؟... بل إن هذه الإشكالات النظرية وتوابعها وملحقاتها لا بد أن تؤتي أثرها في عالم التطبيق سواء ما تعلق منها بالجانب الوظيفي أو المؤسسي ـ النظمي، وأخيراً جانب الممارسة والحركة الفعلية؟! إشكالات تتسم بالتداخل والتركيب لا يمكن ملاحظة عناصرها إلا من خلال علاقات مركبة بالديمقراطية كـ «مفهوم» والديمقراطية كـ «نظم» وكعملية سياسية، علاقات لا يمكن رؤيتها ضمن عناصر الصورة تتفاعل في جانبيها، سواء ما تعلّق منها، يمكن الاصطلاح عليه مؤقتاً «داخل تلك التيارات» وخارج هذه التيارات، ذلك أن التمييز بين داخل وخارج عملية شديدة الصعوبة والتعقيد. هل يمكن البحث في علاقة تلك التيارات بالظاهرة الديمقراطية بعيداً عن علاقة القوى السياسية الأخرى الفاعلة في المجتمع السياسي حتى لو تبنّت مرجعية أخرى، سواء أكانت مفارقة أو موافقة أو متقاطعة، وربما أحياناً مناقضة، بل إن ذلك يشير وبقدر لا بأس به إلى التساؤل حول إمكانية البحث في كل ذلك بعيداً عن علاقة السلطات الحاكمة والنُظُم السياسية القائمة، بالعملية الديمقراطية نفسها، في الحركة الفعلية والممارسات اليومية؟! بل لا نغادر الحقيقة إذا ما امتد ذلك إلى إمكانية دراسة هذه العلاقة بمعزل عن الوسط الاقليمي (العربي والإسلامي) والوسط الدولي بما يحمله من تصورات وقناعات، وربما تحيّزات ومسبقات حيال الظاهرة الإسلامية وما يرتبط بها من تيارات متنوعة؟!

هذه فقط ليست إلا نماذج من أسئلة، إذا ما تشابكت عناصرها وإجاباتها فإنها تكوّن مدخلاً كلياً لا يمكن إهماله أو اختزاله في مجرد علاقة ذات طبيعة مجتزأة أو مختزلة تركز على العلاقة بين الظاهرة الديمقراطية والظاهرة الإسلامية، بما يوحي بالتوجه إلى هذه العلاقة مباشرة، دون النظر في وسط هذه العلاقة أو مستلزمات فهمها وفقه واقعها المتشابك. هذا التوجه المباشر، ودون النظر إلى لوازم فهمها ربما يؤدي بنا إلى قصور في الرأي وربما الرؤية. هذا المنهج الكلي المتشابك هو القادر ـ أو نُظُمه كذلك ـ على دراسة هذه التيارات في علاقتها بالظاهرة الديمقراطية دون إفراط أو تفريط، دون تحيّز مسبق أو افتراض يضلّل أكثر منه يرشد إلى عناصر تفسير أدق وأعمق. غاية ما يمكن أن نعبّر عنه في هذا المقام، أننا أمام عناصر تحيّز كثيرة يجب أن نلاحظها كما يلزم الفطنة لها، فالتوجه المبسّط للعلاقة المباشرة بين التيارات الإسلامية والعملية الديمقراطية، والانطلاق من ذلك إلى واقع الممارسات الفعلية والانتقاء منها بشكل متعمد أو بإيحاء من عناصر ومناهج صناعة الصورة، ليس إلا

عملية تبدو في ظاهرها علمية، إلا أنها في حقيقة أمرها لامنهجية، ذلك أن الدخول إلى وقائع الممارسات الفعلية للاستدلال منها على نمط أو أشكال العلاقة لهذه التيارات بالعملية الديمقراطية، ليس إلا إهمالاً لوسط تموج فيه تيارات أخرى وقوى سياسية مختلفة. وهذا بدوره يجعلنا، وبلا مزايدة، نتوقع نوعاً من التعميمات التي يمكن مثل هذه الدراسات أن تخرج بها، التي غالباً ما ستكون «قاصرة» «مجتزأة» «مشوّهة أو مشوّشة»، مما يجعلها تدور في سياق الاتهامات لا التعميمات العلمية الصارمة أو النتائج المنهجية المتحصّلة من الدراسة.

فهذه التيارات ـ وضمن صناعة الصورة والعلم ـ ضد الديمقراطية أو أن علاقتها بها سلبية دائماً وأبداً، حتى لو استخدمتها، وأن المفارقة بينهما حتمية وأكيدة، وهي لا تتصور هذه التيارات إلا كعنوان لـ «أزمة الديمقراطية» وهذا كله مدخل لتصنيف حدّيّ بين «القوى الديمقراطية» «والقوى غير الديمقراطية» معتمدة في ذلك على مجرد لغة خطاب لا تتعدى القول إلى الفعل. هذا التصنيف الذي يرمي تيارات بعينها بهذا الوصف «قوى غير ديمقراطية» ووفق حقائق النهج الكلي الذي لا يتجزأ ليس إلا «قسمة ضيزى» تحتاج منا إلى قسمة أخرى أكثر عدلاً وأكثر إحكاماً[٤]، يشير إلى ذلك واقع الممارسات الديمقراطية في وطننا العربي من جانب النظم السياسية، التي تتمسح بالوصف «الديمقراطي»، والتي تُعدّ في جوهرها أحد الأسباب ـ إن لم تكن أهمها ـ ضمن تشويه عناصر الصورة الذي يسهم بدوره لدى هذه التيارات بالتصور السلبي لهذا المفهوم. وإن وصف جملة الممارسات الفكرية والثقافية ومجمل الميراث السلبي للديمقراطية من معظم القوى السياسية، تارة بالهزل، وتارة بالكيد، وتارة ثالثة بالانتقاء المشبوه، يجعل من قضية الديمقراطية إن لم تُرَ ضمن نسق من المفاهيم لا تنفصل عنها، أين الديمقراطية من الشرعية والمشاركة، وأين الشرعية من السلطة، والشرعية في حقيقتها وكذا الديمقراطية عناصر تأسيس، وتنصيب للسلطة وطرق تداول لها، وسياسات وتنفيذ، ورقابة ونقد ومحاسبة؟ الأمر هنا يجعلنا ضمن وسط تغلب عليه عناصر الفرعونية السياسية، وقوى سياسية لا ترغب إلا أن تظل هي في واجهة الصورة لا خلفيتها، فإذا ما برزت قوى أخرى تتصورها مناوئة وبخاصة لو كانت إسلامية فإن ترسانة من المقولات لا تنتمي إلا إلى مصالح ضيقة آنية لا تبقي من الديمقراطية إلا الاسم، ومن نظمها سوى الشكل.

---

(٤) في ضوء هذا الفهم علينا دراسة هذا الموضوع وفق مجموعة من المستويات المتشابكة والمتفاعلة بحيث تكون «الصورة» في مجموعها وتفاعلها أقرب ما تكون إلى واقعها، خارجة عن حد إطار صناعة الصورة تشكيلاً وتشويهاً وتزييفاً، كما أنها تجعل من التعميم أكثر حجية وأقل مخاطرة من الناحية المنهجية، كما أن دراستها تحقق قواعد لتشريع العلاقة بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة الديمقراطية، هذه الأمور جميعاً ستعرض لها في خاتمة مطوّلة بعض الشيء حينما نعرض مقترحاً لدراسة هذا الموضوع من جوانبه المختلفة.

هذه المعطيات جملة وتفصيلاً، وما يتعلق منها بالمرجعية بإسلام يتفاعل مع واقع معاش يجعل لكثير من تلك التيارات انتقادات للديمقراطية كممارسة وتطبيق، وهم بذلك لا يختلفون عن غيرهم كثيراً. جوهر التسارع يتم على التطبيق في معظمه، أو إسقاطات الواقع السلبية على المفهوم، ذلك أننا يجب أن نفرّق دائماً بين التفكير الأكاديمي والبحثي والمعملي، والتفكير الحركي الذي يفرض عناصر ممارسة تتمايز من سابقه، وأن الدفع بالشورى في قبالة الديمقراطية لا يعني بحال الانخراط في صفوف الاستبداد، بل إن تحرير النزاع حول المفهوم ربما يسهم في فضّ الاشتباك بين تلك التيارات وذلك المفهوم أو غيره. وهنا يجب أن نميّز بين نقد تطبيق الديمقراطية ونقد الديمقراطية ذاتها باعتبارها تمثيلاً عن قيم أساسية، هذا التمييز نظنه لازماً يترك مجموعة من الدلالات المنهجية، يجعل من اليسير الإجابة عن مجموعة من التساؤلات تدور في معظمها حول حقيقة موقف هذه التيارات حينما تنتقد المفهوم الديمقراطي وتطبيقاته. هل تعني بذلك تزكية لمناقضتها؟ أم التزاماً بمرجعيتها التي تحمل مفهوماً ورد ضمن عناصر منظومتها يؤدي معاني الديمقراطية، وربما يفوقها، لو أحسن صياغة من الأصول؟ وهي تعبّر عن حقائق الاختيار والرضا والتشاور والرقابة والعلاقة العقدية؟ نظن أن ذلك كله نموذج لقضايا يجب ألا نغفلها حتى يمكننا رصد وتقويم هذه الحركات والتيارات. وفي الوقت الذي يمكننا التخلص فيه من الجوانب الأسطورية التي تحيط بالمفهوم الديمقراطي، سيمكننا رؤية، أن نقد الديمقراطية أو مراجعتها ليس جريمة، كما أنه ليس خطيئة، وأدب نقد الديمقراطية في الفكر الغربي ممتد، وتراثه يتكاثر، ونقد هذا المفهوم لا يرد فقط على لسان هذه التيارات، بل هو وارد كذلك عند بعض من يؤيّد هذا النمط. وضع الأمور في نصابها عملية في غاية الأهمية لو أردنا دراسة هذه العلاقة، ليس بالشكل التبسيطي المختزل المباشر، ولكن بالشكل الكلي الشامل والمتكامل الذي يجعل من تكامل صورة الظاهرة الديمقراطية مدخلاً إلى ضبط عناصر هذه العلاقة وتقويمها.

وإن محاولة تحديد عناصر الجوهر الديمقراطي المتعلق بقيمه الأساسية لواحد من المفاهيم التاريخية التي فرضت نسبيته ونسبيتها بدورها فرضت حقائق تطوره وتطويره. وهي صعوبة يجب علينا أن نضبط ونراعي النسب بين عناصر الثبات، أو ما هي في حكمها ـ وتعلقها بمعطيات التغيير أو ما هو من مستلزماته. الديمقراطية التي نراها من خلال سيرة مفهوم وتاريخ مصطلح، ربما تفرض أن نرى الديمقراطية وبفعل التطور التاريخي والحضاري، التي تشير إلى جوهر تغير الأزمان وتجدد الحوادث، ليست «طبعة» واحدة أو موحدة، بل هي ذات معان متفاوتة وأشكال متعددة متنوعة، وهي في هذا وذاك ترتبط بنقطة ثبات مركزية لرسم دائرة العملية الديمقراطية تمثّل المحور في ما يمكن تسميته بالجوهر الديمقراطي، وأن قناعتنا بإمكان تبدل وتطوير المفهوم الديمقراطي زمناً، وكما تشير سيرة المفهوم إلى إمكان تغيره لاعتبارات المكان

والإنسان والأنماط الحضارية المختلفة التي لا تخرج عن سنّة الاختلاف وجوهر التعدد والتنوّع، وإلا سنظل نتعامل مع عناصر ديمقراطية مزدوجة أو مشوّهة أقرب ما تكون إلى صناعة ظروف مؤاتية لهيمنة كونية باسم الديمقراطية وعناصرها الأسطورية، ومن دون تعامل منهجي يراعي حقائق التكافؤ والملاءمة.

ب ـ حقائق العلاقة: حديث المناسبات وضبط التوجهات(٥)

يتعلق بإثارة موضوع العلاقة بين التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية حديث هو أقرب إلى المناسبات منه باعتباره موضوعاً بحثياً ومشكلة أكاديمية. هذا الموضوع أثير ويثار في سياق خمس مناسبات أثرت في معظمها على نحو أو على آخر في طريقة إثارة هذا الموضوع، وكذا المتعلقات به.

ـ مواجهات السلطة: في كل مرة تكون القوى الإسلامية طرفاً في مواجهة مع السلطة، فإن قضية العلاقة بين تلك القوى وقضية الديمقراطية تثار على نحو أو على آخر. تثيرها السلطة للتشديد على الطابع العنيف لهذه القوى الذي يسوغ مواجهتها والحفاظ على السلطة بما يؤكد استقرارها واستمرارها، وكذلك فقد تثيرها تلك القوى ذاتها لتعتبر تلك المواجهات المتكررة مؤشراً على استبداد السلطة وعسفها وتخوفها من فاعلية الفكرة الإسلامية أو ممن يمثلونها.

ـ حال الأزمة: حينما تصير الديمقراطية ظاهرة وممارسة في أزمة، أو بمعنى أدق في حالة تأزيم، يصل العنف والعنف المضاد إلى أقصى مداه، وتعلن حالة الطوارىء من جانب النظام السياسي، كمسوّغ من أهم المسوغات التي يتكىء عليها ذلك النظام للخروج على أنماط الديمقراطية الشكلية التي يضيق بها، وربما لمصالح معينة قد تتوافق آراء بعض القوى السياسية الأخرى المخالفة مع إرادة النظام الحاكم وتصور هذه الأزمة باعتبار أن تلك التيارات مسؤولة مسؤولية مباشرة عن أزمة الديمقراطية أو على الأقل أهم أسبابها.

ـ الثورة الإيرانية: ومنذ قيامها تثير قضية وصول التيارات الإسلامية إلى السلطة وهو أمر أثار بدوره لدى كثير من القوى التي تهتم بهذا القادم المحتمل سواء أكانت داخلية أم خارجية ـ مجموعة من القضايا الأساسية والفرعية أهمها على الإطلاق، ومما يتعلق بموضوع الدراسة، التساؤل حول حال هذه القوى إذا ما اعتلت عرش السلطة

(٥) في رؤية هذه القضية ضمن حديث المناسبات، سنجد اللغة تكرارية ونمطية في مفرداتها وقضاياها وتعميماتها، وهذا الوسط الذي غالباً ما يتلقف المناسبات السلبية في ترويج صناعة الصورة، ولا شك في أن هذا النمط البحثي أو الإعلامي يُبقي الأمور على ما هي عليه، إن لم يزدها تفاقماً، وهذه المناسبات المذكورة هي، على سبيل المثال وليس الحصر، ومن اليسير رصدها ومتابعة الخطاب حولها، وإن ظلّ هذا في حاجة بدوره إلى دراسة مستقلة.

السياسية وعلاقتها بالتيارات السياسية الأخرى. كل ذلك يثير عناصر مهمة تتعلق بحقيقة العلاقة وجوهرها.

ـ أما المناسبة الرابعة، فإنها تبرز ضمن علاقة التيارات الإسلامية بالنظام السياسي ومنهجها في عملية التغيير، وبخاصة بعد ارتضاء قطاع واسع منها بالأسلوب السلمي للوصول إلى السلطة في جعلها تتوسل، وضمن العملية السياسية، مجموعة من الوسائل تقع في قلب العملية الديمقراطية وتتعلق بأحد جوانبها مثل (الظاهرة الحزبية ـ الانتخابات والتحالفات السياسية ـ الممارسة البرلمانية والنيابية ـ الأداء السياسي في صفوف المعارضة السياسية).

ـ ضمن عناصر نمطية ومتواترة تثار ـ ومن خلال توجهات فكرية مختلفة من تيارات سياسية متنوعة ـ قضية الأقليات، إذ يعتبرها كثير من هذه القوى والتوجهات أحد إشكالات التيارات الإسلامية ومآزقها، وهو أمر لا ينكر تأثيره، إلا أن أخطر ما فيه عناصر المبالغة والتضخيم، وفي كل مرة ينشب حدث هنا أو هناك يهدّد الوحدة الوطنية، أو ما اصطلح على تسميته الفتنة الطائفية، تثار قضية الأقليات بالمناسبة كأحد عناصر القضية الديمقراطية، وما يرتبط بها من فكرة التعددية، ليست فقط السياسية، ولكن كذلك الاجتماعية والدينية. وضمن هذه الرؤية نجد توجهاً آثر التلازم بين «حرية الأقليات» وفكرة «العلمانية» وقضية «الديمقراطية» ضمن عناصر مغالطة منطقية يستبعد بلا أدنى نقاش أو حوار حول إمكان تأسيس نموذج يرفض الفكرة الدينية ويحفظ حقوق الأقليات ويحقق جوهر الشورى وقيم الديمقراطية. وهذا التلازم والاستبعاد الافتراضيان ـ دون إنكار تجاوزات في هذا المقام ـ من أهم عناصر صناعة الصورة وتشويهها، يرتبط بذلك قضية استبعاد الحزب الديني بدعوى علمانية الممارسة السياسية ومدنيتها، تهمل في ذلك عناصر خبرة الديمقراطية الغربية ذاتها التي تحمل نماذج لها دون أن تفتئت على قواعد العملية الديمقراطية.

وتثار كذلك هذه القضية في كل مناسبة ـ أو في معظمها ـ تتعلق بالمطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، فإن البعض يعتبر ذلك فرضاً لنمط وسياق قانوني يحمل مجموعة من الإشكالات، أهمها علاقة ذلك بالقضية الديمقراطية برمتها أو بأحد عناصرها أو مستوياتها.

ـ وأخيراً تُثار هذه القضية بمناسبة بروز ما سمِّي النظام الدولي الجديد الذي جعل من الديمقراطية عنوانه، ومن متعلقاتها أهم شعاراته، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وفي كل تلك المناسبات، تبرز ترسانة من «الأدلة الفكرية» و«النظرية» و«الحركية» لتؤكد عدم القبول الإسلامي بهذه القضية وتأكيد ذلك في سياق اجتزاء هذه الأفكار وإعادة تركيبها، وبما يشير إلى موقف متكامل الصناعة في عناصره يشير

إلى موقف منسوب إلى هذه التيارات جميعاً بلا تمييز، لا تأخذ اعتبارات لغة الخطاب ووسطها في الحسبان.

وهذا يشير إلى ضرورات دراسة هذا الموضوع تحرراً من ضغط المناسبات والمسبقات التي اتخذت وبفعل «الصناعة والترويج» شكل المسلّمات وما هي بذلك. وحديث المناسبات يؤدي بنا إلى حديث التوجهات على وجه يفرز ويحقق عناصرها ووجهتها بما يكمل بيان أصول هذا النهج الذي يخرج عن إطار «صناعة الصورة».

يبدو لنا عند دراسة توجهات العلاقة من الناحية النظرية، التي ترتبط يقيناً بممارسات واقعية، أنه ليس من المهم أن نصف أو نسمي حركة هنا أو هناك وننسب إليها موقفاً، بقدر ما نعتني برصد الأفكار، وتفاوت اتجاهاتها، وتنوع مضامينها. وضمن هذا السياق، فإن رصد هذه التوجهات ومحاولة تعدادها أمر من الأهمية بمكان.

نحن أمام توجهات رافضة للفكرة الديمقراطية إلا أنها ليست كتلة واحدة، تتفاوت في تسويغها الرفض أو التحفظ حيال هذه الفكرة أو قبولها المشروط أو المقيّد. وضمن ذلك جميعه سنرى **توجهاً** نظرياً رافضاً الفكرة، بل ينقضها، وفق تصور يظنه ثابتاً كامناً في الفكرة الديمقراطية، **وتوجهاً** آخر يرى أننا لسنا بحاجة إلى تلك الفكرة، لأننا نملك فكرة بديلة، وهي «الشورى». إلا أن هذا التوجه قد يتعامل مع هذه الفكرة «شعاراً» لا فكرة تستأهل التفصيل والتأسيس، **وتوجهاً** يرفض هذه الفكرة لارتباطها بفكرة العلمانية السيئة السمعة لدى هذه التيارات المختلفة، التي تراها مناقضة لفكرة ضمن نسقها، وهي «سيادة الشريعة وحاكميتها»، بينما هي ترى في العلمانية استبعاداً للدين أو تهميشاً لدوره في مناحي الحياة كافة، ومنها العملية السياسية، **وتوجهاً** يسوغ رفضه إياها لعدم اتفاقه مع بعض الأفكار التفصيلية التي يتضمنها، وكيفما يؤول ويتفهم هذه الأمور مثل (الحزبية، والدعاية المرتبطة بالعملية الانتخابية، وبعض أشكال المعارضة، والنيابة والأغلبية...) وعناصر كثيرة، بينما قد يحمل البعض رفض المفهوم على كونه يأتي من الغرب، وبما يحمله من عداء له ولأفكاره، **وتوجهاً** يرفض ذلك لبعض ممارسات في الغرب ترتبط بمضمون للحرية قد يتعلق بمضامين الإباحية وعدم الالتزام ومنافاة أحكام الشرع واستبداله بتشريع وضعي بشري قد يتناقض في مبناه ومقاصده مع الشريعة، **وتوجهاً** يرفض الممارسات الشكلية والمظهرية من جانب النظم السياسية العربية من الداخل بدعوى الديمقراطية التي تغلّف عناصر الاستبداد الدفين من حقوق ورقية، وبرلمانية زائفة وشكلية وحريات صوتية، **وتوجهاً** يؤسس رفضه وتحفظه على ضرورة إثبات فكرة الشرعية كأولوية، فإن فقدان النظام السياسي الشرعية لا يثير قضية الديمقراطية أو التعامل مع النظام السياسي أو المشاركة السلمية فيه، ومن ثم فإنها قد تختط عناصر مواجهة للنظام السياسي. هذه

التوجهات بما تحمله من مسوغات قد تتجمع بعضها أو كلها لدى تيار أو آخر، لكنها جميعاً لا تحمل الوجهة نفسها، أو الأساس في الرفض، بينما في المقابل نجد توجهاً قابلاً للفكرة الديمقراطية لا يعتبرها مناقضة للرؤية الإسلامية ويعدها مرادفاً لفكرة الشورى بلا أدنى تمييز أو تفرقة. وهناك موقف قابل بشروط يتحفّظ على بعض عناصرها أو ما يتصور أنه داخل ضمن تكوينات هذه الفكرة، فضلاً عن الإسقاطات المعاصرة في الممارسة والحركة سلبياً ـ على صياغة المفهوم وتصوره والموقف منه. كل ذلك يفترض منا فرز هذه التوجهات ورصدها ونسبتها ووزنها ووجهتها(٦).

فالتساؤلات التي عرضت في حاجة إلى إجابات، والمناسبات تتطلب عناصر تمكننا من التحرر من ضغوطها عند بحث الفكرة، وضبط التوجهات عملية أكيدة. كل ذلك قد يجابه الصعوبات ويدفع قدراً كبيراً من التحيزات التي تسهم في صناعة الصورة.

---

(٦) في واقع الأمر ـ كما أشرنا مراراً ـ إن الفكرة الديمقراطية لا تعلو على النقد، بل هي في حاجة إلى مراجعة مستمرة، هذه المراجعة النقدية لا توجد فحسب داخل الأنماط الحضارية المختلفة، بل في داخل النمط الحضاري الغربي ذاته، ومنهج المراجعة والنقد لتلك الفكرة لا نظن أنه يدخل في سياق ما يمكن تسميته «التفكير العلمي»، إن صح هذا التعبير، فالأمور في عالم المفاهيم والأفكار خاصة تحتاج في تقديرها حق قدرها، ونقد الديمقراطية أو مراجعتها ليس جريمة، والبحث عن مكامن الخصوصية في رؤية العلاقة السياسية ليس قصوراً، والأمر في المبتدى والمنتهى يتطلب الخروج عما أسميناه «عناصر التبشير الديمقراطي» أو «حديث المناسبات» أو «الجانب الأسطوري» في دراسة الفكرة الديمقراطية، إذ يشكّل ذلك حجاباً منهجياً ـ إن صح هذا التعبير ـ مانعاً للبصر والبصيرة والمراجعة والنقد. انظر على سبيل المثال: «الديمقراطية: إعادة نظر،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (اليونسكو) (آب/أغسطس ١٩٩١)؛ جيوفاني سارتوري، «إعادة النظر في الديمقراطية: نظام حكم سيّئ وسياسة سيئة،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (آب/أغسطس ١٩٩١)، ص ٥ ـ ١٨؛ جي هيرمت، «سقوط وهم الديمقراطيات القديمة،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (آب/أغسطس ١٩٩١)، ص ١٩ ـ ٣٠؛ دافيد أبتر، «إعادة دراسة نظرية إقامة المؤسسات،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (آب/أغسطس ١٩٩١)، ص ٣١ ـ ٥٠؛ أريند ليجفارت، «حكم الأغلبية نظرياً وعملياً: صلابة أنموذج معيب،» **المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية** (آب/أغسطس ١٩٩١)، ص ٥١ ـ ٧٨. انظر بعض إشارات للنقد في: خالد الحسن، **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي**، ط ٢ (تونس: دار البراق، ١٩٩٠)، ص ١٠٧ وما بعدها. انظر أيضاً تلك الدراسة القيّمة لـ: برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، بصفة خاصة مفهوم الدولة الديمقراطية، ص ٣٩٠ وما بعدها. انظر أيضاً استعراضاً لتحليل الخطاب العربي حول الديمقراطية وانتقادها في: خالد زيادة، **تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا**، الدراسات الإسلامية (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٣، كما يمكن متابعة انتقادات مهمة لفكرة الديمقراطية وحقوق الإنسان، كما آلت في الواقع العربي: المهدي المنجرة، **الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل**، ط ٢ (الدار البيضاء: عيون؛ الجزائر: الشهاب، ١٩٩١)، ص ٧١ ـ ٧٤ و٢٦٨ ومواضع أخرى. كما يمكن متابعة ذلك العرض القيّم لكتاب نعوم شومسكي، **إعاقة الديمقراطية**، في: عصام نعمان، «إعاقة الديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١)، ص ١٣٦ ـ ١٤١.

وفق عناصر العرض السابق يتبين ماذا نعنيه إذن بدراسة هذه العلاقة بين التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية في سياق الحدث الجزائري. وتجميع خيوط عناصر «صناعة الصورة» هي التي تجعل من تزكية هذا النهج الذي يشير إلى ضرورة الخروج عن نطاق المعالجة المباشرة أو على الأقل أن نسبق بها دراسة لـ «عناصر التصور»، فإن التناول المباشر على أهميته، ورغم أنه قد يتسم بالصدق في العرض أو محاولة ذلك، إلا أنه ليس تناولاً عادلاً يفتقد عناصر التحليل الكلي لأمر نظنه ضمن عملية حضارية.

ومن هنا كان الانتقال من صناعة الصورة والتصور إلى متابعة الحدث الجزائري الذي اكتملت صورته، أو تكاد «فرصة منهجية سانحة» يمكن أن تثبت بشكل أو بآخر تصور نهج التناول الأول وتزكية النهج الثاني، أو على الأقل يشير إلى ضرورة الجمع بينهما، واعتبار الثاني مقدمة لازمة لقيام ومتابعة النهج الأول. الحدث الجزائري طرح الظاهرة الديمقراطية مفهوماً وقيماً ونُظُماً وحركة وحصيلة بكل كلياتها، وكل أطرافها التي تمثلت في التيارات الإسلامية والقوى السياسية الأخرى، وكذلك السلطة السياسية سواء من أسهمت في تأسيسها أو إجهاضها، والقوى الإقليمية التي اتخذت موقفاً متفاوتاً من نتائج الانتخابات ومن الانقلاب العسكري عليها، والقوى الدولية التي تمثل حضارة الغرب وأقطاب تقود ما سمّي نظاماً دولياً عناصر شديدة التشابك والتفاعل يوضحها الشكل - في نهاية الفصل - الذي يؤكد عناصر النهج الكلي والمتكامل والمتشابك.

ثالثاً: الحدث الجزائري (دراسة مقارنة)، المقاربات والمفارقات حول نماذج أخرى

ليس من هدف هذا البحث أن يتتبع تطور الأحداث في الجزائر، في ما قبل فوز جبهة الإنقاذ في الانتخابات العامة في مرحلتها الأولى أو بعدها، وليس من الهدف في هذه الورقة على الأقل تتبع جزئيات الحدث، ولكن الهدف من ذلك هو التوصل إلى مجموعة من السمات والخصائص العامة التي تميزت بها الحالة الجزائرية، ولا سيما، ما يتعلق بالبحث في العلاقة بين الديمقراطية والتيارات الإسلامية.

١ ـ أهم سمات الحدث الجزائري وأهميتها والإمكانات التفسيرية التي يحملها

الحدث الجزائري، رغم أنه قد يتعلق بأحد البلدان العربية، وهو في كل الأحوال حدث جزئي في مكانه وزمانه، إلاّ أنه في الوقت نفسه حدث مفصلي يتيح لنا الكشف عن الصورة الكلية التي نتعامل بها مع مفهوم الديمقراطية، والمواقف فيه

على تنوعها ومن جانب معظم القوى السياسية تتحد مآلاً في التوجه حيال الفكرة الديمقراطية وتؤكد على أزمات في التصور والتصوير، يترتب عليها أزمات في التعامل مع النظم، وكذا في الحركة والممارسة. والحدث في سياقه العام تزامن، أو هكذا ما يبدو، مع تزايد الدعوة إلى التعددية والديمقراطية، وكذلك مع الدعوة إلى نظام عالمي «جديد»، وهو فضلاً عن ذلك حدث متكامل يحاكي النسق الانتخابي الديمقراطي في صورته المتميزة، اتخذ شكل انتخابات حرة، وهو بذلك يتميز بفرادته من التجارب الانتخابية الأخرى، أو على الأقل معظمها، وهو حدث ممتد لا تعرف نهايته، كما أنه حدث يتعدى التأثير اقليمياً وعربياً، وهو كذلك حدث يتميز بالكثافة الزمنية، فرغم مدته الزمنية المحدودة إلاّ أنه حمل مجموعة من التطورات المهمة التي أشارت إلى العمق التاريخي للحدث الجزائري، الذي يؤكد تواصل حلقات الزمن، وأهمية التاريخ لفهم الحاضر وربما المستقبل. والتاريخ في هذا الحدث يحمل عناصر خصوصية الحدث وأزمة الهوية في عنفوانها ويستدعي عناصر المقاومة والتحدي للاستعمار الفرنسي، التي تتسم بالمحتوى والعمق الإسلامي، وجيش الجزائر الذي لا يعتبر مجرد قوة عسكرية فحسب، ولكن يحمل شرعية تاريخية من حيث ارتباطه بخوض حرب التحرير. وهو في التحليل الأخير حدث كاشف عن حقيقة العلاقة بين التيارات المختلفة، بما فيها التيارات الإسلامية، وموقفها من الظاهرة الديمقراطية، ويوضح مكان الديمقراطية في سلّم أولويات هذه القوى المختلفة. في هذا السياق تكمن أهمية هذا الحدث الجزائري، كما يحمل إمكانات تفسيرية تمكننا من الانتقال من مجرد هذا الحدث الجزئي إلى أفق هذه القضية الكلية الأرحب «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية»، وربما يسهم على نحو منهجي منظم في إعادة صياغة الفرضية التي يشير إليها هذا العنوان بدراسة واقع الفكرة الديمقراطية في الوطن العربي ومكامن أزمة الديمقراطية فيه، بل ويتيح إمكانات بحثية لدراسة هذه العلاقة وجوهرها.

٢ ـ الحدث الجزائري وقضية الديمقراطية: ديمقراطية الشرط الفاسخ والعمل الناسخ

الديمقراطية في جوهرها رابطة عقدية تقوم وتتأسس على قواعد ابتدائية تسمى قواعد اللعبة السياسية ـ إن صحّ أنها لعبة ـ تحكم مسارها وتضع لها الشروط، كما تحيطها بالضوابط والإجراءات والضمانات لتصير هذه جميعاً جزءاً لا يتجزأ من هذه الرابطة العقدية. وانحلال العقد يعني إزالة الرابطة العقدية التي تجمع بين طرفيه أو أطرافه إن تعددت بعد قيامها. والأصل أن العقد لا ينحلّ بل هو لا ينقضي، فمن شأنه أن يولد الالتزامات، والالتزامات هي التي تنقضي، إما بالوفاء كما هو الأمر العادي المألوف، وإما بغير الوفاء من أسباب الانقضاء الأخرى، والالتزام في الديمقراطية كعلاقة عقدية دائم التجدد ولا ينقضي بالوفاء المؤقت فإن مطلوباته لا

تنقطع سواء بالاستمرار عليها أو حمايتها وعدم الخروج على قواعدها، فالعقد وكذا الالتزامات المتولدة منه لا تنقضي بل هي تبقى قائمة لتنهض دعامة وسنداً للحقوق التي نشأت نتيجة تنفيذ هذه الالتزامات المتولدة منه. أما الاستثناءات التي ترد على القاعدة الأصلية، أن العقود لا تنحلّ، فهي أسباب الانحلال العامة التي تنصرف إلى ثلاثة أساسية هي الفسخ والانفساخ والتفاسخ، أو التقابل أو الإقالة.

والفسخ يتمثّل جزاء فيقرر لكل من العاقدين إذا أخل العاقد الآخر بالالتزامات التي يفرضها العقد عليه، وهو حل الرابطة العقدية بناءً على طلب أحد طرفي العقد إذا أخلّ الطرف الآخر بالتزاماته. وهكذا فالفسخ يتمثّل جزاء عن إخلال أحد العاقدين بالتزاماته، وبمقتضاه يستطيع العاقد الآخر حل الرابطة العقدية حتى يتحرر نهائياً من الالتزامات التي يفرضها العقد عليه، وذلك دون حرمانه من حقه الأصيل في التمسك بالعقد والإصرار على أعماله والمطالبة بتنفيذ الحقوق الناجمة له عنه، إذا رآه أفضل له.

وقواعد اللعبة الديمقراطية تتضمن ما يمكن تسميته الشرط الفاسخ، ذلك أن العقد يتضمن شرطاً بمقتضاه يتفق طرفاه على انفساخه، إذا أخلّ أحد بما يفرضه عليه من التزامات، أي جرى العمل على أن يتفق العاقدان على جعل العقد معلّقاً، على شرط فاسخ هو إخلال أي منهما بالتزاماته (سواء أكان هذا الشرط الفاسخ صريحاً أو ضمنياً)[(٧)].

وأهم الالتزامات المتعلقة بالعملية الانتخابية ما قامت على أصول مرعيّة من الناحية القانونية والناحية الواقعية هو اعتبار النتائج للعملية الانتخابية، بما يؤكد عناصر الالتزام الخاصة بالأطراف المختلفة في الرابطة التعاقدية، وما يؤدي ذلك إلى السير في طريق التنفيذ للالتزامات المتولدة منها بوقائع متراتبة، ويسوغ في هذا المقام تأسيس الفسخ على فكرة السبب، فإنه في العقود التبادلية والديمقراطية أحدهما يرجع سبب التزام كل متعاقد إلى قيام المتعاقد الآخر بتنفيذ التزاماته، حيث إنه إذا أخلّ أحدهما بما يفرضه العقد عليه من التزامات أصبح سبب التزام المتعاقد الآخر غير متحقق، الأمر الذي يخوله طلب فسخ العقد. فسبب التزام كل متعاقد في العقود التبادلية ليس هو التزام المتعاقد الآخر ذاته، بل تنفيذ هذا الالتزام، فالعقد التبادلي يفرض الالتزامات على عاقديه على سبيل التقابل، بحيث إنه إذا تقاعس أحدهما عن الوفاء بالتزاماته ساغ للعاقد الآخر أن يطلب إزالة العقد كله، وتحلل بالتالي من التزاماته هو.

---

(٧) يمكن متابعة فكرة النقد وارتباطها بالشرط الفاسخ في كثير من كتب القانون، انظر على سبيل المثال: عبد الفتاح عبد الباقي، **نظرية العقد والإرادة المنفردة: دراسة معمّقة ومقارنة بالفكر الإسلامي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٤)، ص ٦١١ وما بعدها.

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى الحدث الجزائري الذي يشير بدرجة أو بأخرى إلى «حدث ملهاة» لا تتحمله طبيعة الرابطة التعاقدية الديمقراطية، وحقيقة أطرافها التي تتنوع، أصبح فيها ارتباط الداخل بالخارج غير منكور، وفسخ العقد فيه يعني استبعاد حقائق التعايش والتسامح إلى أحوال ينحل فيها العقد بما يفتح الباب واسعاً إلى واقع تنازع وعنف يصل في أحد أشكاله إلى حرب أهلية؟

كثافة الحدث الجزائري وتطوراته بدءاً من إعلان «جبهة الإنقاذ» كحزب سياسي ودخولها الانتخابات الخاصة بالبلديات، ثم الانتخابات للمجلس الوطني التشريعي، وبروز النتائج الأولية في صالح الجبهة التي تتكون من مجموعة من القيادات الإسلامية المتنوعة[٨]. غاية الأمر في هذا السياق أن ممارسات كل الأطراف، إن لم يكن معظمها، قامت على أساس الإخلال بالعقد طبيعة أو الالتزامات المترتبة عليه أو المسؤولية المرتبطة به.

ـ فالقوى السياسية المتنوعة، غير التيارات الإسلامية، حاولت ضمن تصريحات متعددة ومتراكمة كانت تشير ـ ورغم اعترافها بالنتائج ـ إلى اتهام الطرف الفائز بأنه ضد الديمقراطية. وصارت تجمع شهادات الإدانة في محاولة منها للتشكيك في تلك النتائج وما يتولد منها من التزامات[٩].

---

(٨) انظر في تطورات الحدث الجزائري منذ إعلان جبهة الانقاذ وحتى حلها في: عروس الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر: انتفاضة اكتوبر ٨٨ نموذجاً،» **قضايا فكرية**، الكتاب الثاني (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩)، ص ١٨٧ ـ ١٩٩؛ خليفة أدهم، «خريطة حركات الإسلام السياسي في الجزائر،» **السياسة الدولية**، العدد ١٠٧ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢)، ص ٢١٨ ـ ٢٢٢؛ محمد علي المداح، «الجزائر بين الإسلام السياسي والتغيير الديمقراطي،» **السياسة الدولية**، السنة ٢٧، العدد ١٠٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩١)، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣؛ Robert Mortimer, «Islam and Multiparty Politics in Algeria,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 4 (Autumn 1991), pp. 575-593, and Tony Emerson, «Islamic Shock,» *Newsweek* (20 January 1992), pp. 36-37.

(٩) وفي موقف القوى السياسية المختلفة من نتائج الانتخابات البرلمانية بل وقبلها بعد نتائج البلديات يمكن رصد كثير من المواقف التي تبدو في جوهرها استنفاراً للجيش للتدخل، وتصريحات في التحليل الأخير تعبّر عن موقف مناقض للجوهر الديمقراطي مهما استندت إليه من تسويفات هي في غاية أمرها تسويفات واهية، كتب أحد الكتّاب أن نجاح جبهة الإنقاذ في الجزائر يمثل «مقدمات لكسوف كلي متوقع...» انظر: أسامة خالد، **الجزائر إلى أين؟ مقدمات ونتائج انقلاب يناير ١٩٩٢** (القاهرة: مركز القادة للكتاب والنشر، ١٩٩٢)، ص ٨. قارن في هذا السياق: محمد مورو، **بعد ٥٠٠ عام من سقوط الأندلس: الجزائر تعود لمحمد ﷺ** (القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ١٨٧ وما بعدها، وابراهيم البيومي غانم، «الحركة الإسلامية في الجزائر بين صناديق الانتخاب ومدافع الدبابات» (بحث تحت الطبع، ١٩٩٢)، وقارن أيضاً: نيفين عبد المنعم مسعد، «الجبهة الإسلامية للإنقاذ وانتخابات المجلس الشعبي الوطني بالجزائر» (بحث غير منشور، ١٩٩٢).

ـ والسلطة السياسية التي تبنّت الممارسة الديمقراطية ممثلة في إجراء انتخابات حرة نزيهة، إذا بها تتيح الفرصة باستقالة رأسها (الشاذلي بن جديد) لإحداث فراغ دستوري، سواء حدث ذلك إكراهاً أو رضا أو بكليهما، وبرزت سلطة جديدة استخدمت لغة مكرورة في تدبيج شرعيتها من خلال انقلاب قوة قام به العسكر، لإبراز نمط السلطة السائد على طول الوطن العربي، والعودة مرة أخرى إلى النمط المتكرر في تداول السلطة في المنطقة العربية، الذي يحدث في شكل توارث السلطة لا تداولها، أو سيطرة العسكر كأمراء جدد للتغلب والاستيلاء تعتمد على معادلة القوة في احتكار السلطة والاستيلاء عليها[١٠].

ـ وخارج إطار أطراف العقد برز الجانب الخارجي، الذي مثّل «شهود العقد» وإبرامه، هؤلاء الذين كان يجب عليهم حث أهل العقد على التزامه وممارسة علاقة الديمقراطية العقدية، التي آن لها أن تستقر في تلك البلدان العربية، برزت تشهد زوراً وتوزع الأوصاف، وتحاول التشكيك في النتائج، وتحذّر من عواقبها ليس على الجزائر فحسب بل والعالم الإسلامي ككل. هذا الطرف الخارجي الذي مثل الشهود تمثل في وسط اقليمي، وكذلك أقطاب دولية (فرنسا والولايات المتحدة خاصة) ادعت التبشير بالديمقراطية والتزامها بها[١١].

ـ كل ذلك بالإضافة إلى جبهة الإنقاذ التي جمعت بين تيارات إسلامية متعددة تعدّدت عناصر خطابها وتوحّدت ضمن برنامج جبهة الإنقاذ الذي تضمّن مجموعة عامة من المبادىء دون تفصيل، وعند التفصيل تنوّعت لغة خطابها إلى حد بانت في ظاهرها كلغة متناقضة سمحت لقوى سياسية رأت فيها خصمها السياسي، فضخّمت من

---

(١٠) للاطلاع على مواقف السلطة السياسية سواء تمثّلت في السلطة التي أجرت الانتخابات البلدية والبرلمانية، وكذا السلطة التي اعتلت كرسي الحكم بعد انقلاب عسكري أفرز ما أسمي «مجلس الدولة»، انظر: رمضان الشامي، «الجزائر،» **الإنسان** (باريس؛ دار أمان)، السنة ٢، العدد ٧ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٢٦، وانظر المقابلة التي أجريت مع بوضياف في: **الوسط**، ٢٣/٣/١٩٩٢، إذ أطلق مقولة أقرب إلى الطرفة فقال «إن جبهة الإنقاذ أرادت الاستيلاء على السلطة فضربناها»، وتجاهل أن الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات هو من صميم قواعد الديمقراطية. انظر أيضاً: هاشم عليوان، «الجزائر: السلطة تسعى إلى الصدام،» **البلاد**، السنة ٢، العدد ٦٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٢)، ص ٢٩.

(١١) وفي سياق المتابعة للطرف الخارجي تصريحات وإعلام، وموقفه من العملية الانتخابية ونتائجها، اتخذ الخطاب لغة تحذيرية، عبّرت في غاية أمرها عن مواقف مصلحية بصرف النظر عن الانتصار للجوهر الديمقراطي والقيم التي يمثلها. انظر: جمال الدين حسين، **الجزائر فوق بركان: انقلاب ضد الإسلاميين وسطو على إرادة الشعب** (القاهرة: المؤلف، ١٩٩٢)، ص ١٠٧ ـ ١٠٨. انظر أيضاً تلك المقالة الضافية: متولي موسى، «حوار هادىء مع أدعياء الديمقراطية،» **الرائد** (الدار الإسلامية للإعلام) (شباط/فبراير ١٩٩٢)، ص ٨ ـ ٩؛ الشامي، «الجزائر،» ص ٢٧، ومحمد حسين، «انقلاب الديمقراطيين العرب،» **البلاد**، السنة ٢، العدد ٦٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٢)، ص ٥.

تصريحاتها ومن لغة خطابها ما يعد نقيصة أو سلبية ضمن تصورها أو ممارستها، بينما غضت الطرف عن لغة أخرى، وفي هذا السياق تحوّلت بعض عناصر خطابها وبخاصة حول الديمقراطية ومن جانب جناح فيها أبرز المضمون السياسي للديمقراطية واصفاً إياها بـ «الكفر»، إلا أن هذه المقولة تحوّلت إلى شعار في الخطاب المضاد للهجوم على تلك التيارات، ولا شك أن تفاوت اللغة وتعددها سمح باختيار ما يرد في لغة خطابها، بما يؤكد عناصر الهجوم على الجبهة وحركتها السياسية[١٢].

ـ كل ذلك، وفي سياق الرؤية المسبقة واللغة التحذيرية وسيادتها حول العلاقة السلبية لهذه التيارات بالظاهرة الديمقراطية دبجت مناخاً مؤاتياً لـ «سرقة العقد» أو «إعدامه» إن صحت تلك التعبيرات لوصف الحدث وتتابعاته في شكل سرقة إكراهية اتخذت نمط استعراض القوة مانعة صاحب الحق أو الطرف الفائز وفق الرابطة التعاقدية من أن ينال ثمرة التزامه بقواعد اللعبة الديمقراطية وبالعملية الانتخابية. هذه السرقة اتخذت مقولات تسوغ لذلك بألفاظ لا تقع بأي حال ضمن قواعد اللعبة الديمقراطية، إلا أنها أنشأت إنشاء، وتعبّر عن حالة عنصرية في التوجه نحو هذه الممارسة الديمقراطية، ما بين عدم صلاحية هذه الشعوب لهذه الممارسة، أو أن هذه الجماهير لا تزال غير واعية، وأن اختيارها ليس الصواب. وبرز في هذا السياق مجموعة من المقولات خطرة لإحداث ما يمكن تسميته تفجير العملية الديمقراطية من مثل «الانقلاب الدستوري» أو حماية الديمقراطية من الشمولية وغيرها من المقولات التي تعبّر عن المعاني نفسها، وإن اختلفت في تركيبها ومضمونها[١٣].

ـ وانقلب معظم أطراف العقد والشهود عليه مبررين لسارقه أفعاله بألفاظ غايتها

---

(١٢) وبصدد جبهة الإنقاذ وموقفها من القوى السياسية المختلفة والسلطة السياسية يمكن متابعة ذلك في: خالد الأيوبي، «بالحرية والنظام تصان الجزائر،» **الموقف**، العدد ٨٥ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٢٢ ـ ٢٣، وهو مقال يشير إلى تجميع الجبهة تيارات مختلفة كان لها تصوراتها المختلفة في شكل النظام والدولة، وهو ما أفرز تعدداً في الخطاب وتفاوتاً، وشكّل تلك المادة التي أدت إلى تعدّد التفسيرات، فضلاً عن التخوفات من قبل قوى سياسية أخرى.

(١٣) وضمن ما أسميناه مقولات التفجير الديمقراطي التي مثلت دوراً في تفجير عقد الديمقراطية ذاته، انظر على سبيل المثال: عبد العالي رزاقي، «مسيرة الديمقراطية في الجزائر: الجيش هو الأمين على وحدة الجزائر،» **الجيل** (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٤٩ ـ ٥٣، إذ ذُكر أن «الجيش الأمين على الوحدة. وأن الانقلاب... خطوة تصحيحية لبناء الديمقراطية الحقيقية، ديمقراطية نموذجية في مواجهة ديمقراطية الفوضى ـ العودة إلى الشرعية التاريخية ـ الانقلاب الأبيض... الخ». انظر أيضاً: بومدين بوزيد، «وهم أسلمة الدولة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٤٩ (تموز/يوليو ١٩٩١)، ص ١٤٠ ـ ١٤٥، وخالد، **الجزائر إلى أين؟ مقدمات ونتائج انقلاب يناير ١٩٩٢**، ص ٨ ـ ٩، ١٦، ٥٧ ومواضع أخرى. ويمكن ملاحظة بعض هذه المقولات في: أمين المهدي، **الجزائر بين العسكريين والأصوليين: دراسة في أزمة الهوية والديمقراطية، ورقة للحوار** (القاهرة: الدار العربية، ١٩٩٢)، ص ٣٧ ـ ٤٦.

التلاعب بالقواعد وإهدار الضوابط وإسقاط الضمانات، وما آل ذلك من العودة مرة أخرى إلى نقطة الصفر، وربما ما قبله في العملية الديمقراطية. وتواطأت الأطراف كلها لخنق الرابطة العقدية لتشير إلى حقيقة الخلل في التعامل مع الديمقراطية. ومرة أخرى، وفي إطار صناعة الصورة لم تُرَ الأزمة إلا أن التيارات الإسلامية هي المسؤولة عن أزمة الديمقراطية أو تأزيمها.

وبرز الخلل في إهدار العقد باسم الديمقراطية لتعبّر عن نفاق شديد للتعامل مع عالم المفاهيم بازدواج وتعدد لا يفهم فيه معنى محدد للديمقراطية، مرة بالحديث عن ديمقراطية ملهاة أو هزلية ترتبط بشرط فاسخ يجعل من الديمقراطية وهماً، وتأييد عمل فاسخ لها (انقلاب العسكر) باسم حماية الديمقراطية. ومؤشرات هذا الخلل كثيرة، بعضها ينصرف إلى خلل القوى السياسية المختلفة في التعامل مع المفهوم الديمقراطي، التي تعتبرها وقفاً عليها، فهي التي تملك حق التفسير والتأويل، وهي القادرة على توزيع الهبات الديمقراطية، وكذا الأوصاف، وهي القابضة على منح صكوك الغفران، الديمقراطية لفئة هنا أو هناك تستبعد ما تراه وتدخل من تراه، ديمقراطية انتقائية، إن كانت محصلتها في صالحها فهي ديمقراطية، وإن كانت لغيرها أو عليها فهي ليست كذلك، تنتحل الأوصاف والأعذار ولا تتصور هذه العلاقة التعاقدية وممارسة قواعدها إلا ملهاة وليست مسؤولية والتزاماً. وخلل يعود إلى تصور السلطة السياسية في علاقتها بالديمقراطية؛ ففي ظل تدبيج السلطة «التنين» وتكريس عناصر الأسطورة فيها تبقى الديمقراطية ليست إلا زيفاً، أو ضمن قواعد تشكيل الرضا الكاذب تزييفاً أو إكراهاً، الديمقراطية في عرفها كل ما يحفظ للسلطة استقرارها وأمانها واستمرارها؛ والشهود كانوا مكمن خلل في هذه العلاقة، وقد تحولوا عن صفتهم، فهم ليسوا شهود عدل، بل وضمن عناصر الصورة والمسبقات خصوم وظلمة. برز ذلك في وسط إقليمي وقوى إقليمية تمثّلت في النظم السياسية العربية وقوى سياسية في هذه الدول أصيبت بالذعر من الديمقراطية ومحصلاتها إلا أنها أصرّت، في لغة خطاب تتجه إلى الداخل، أن تجربة الحدث الجزائري لن تؤثر في داخلها أو أمنها، فما ان عادت الأمور إلى نصابها وفق ما ترى، باركت جهاراً أو صمتاً سرقة العقد الديمقراطي بعمل انقلابي ناسخ لها، فإذا ما طولبت بالحديث حول الحالة الجزائرية قالت إنها لا تتدخل في الشأن الجزائري بينما انتهكته قبل ذلك بالتلميح وبالتصريح، والقوى الدولية التي تمثّلها حضارة الغرب لا تفتأ أن تعزف معزوفاتها حول ضرورة الديمقراطية وتزكية التعددية وتوزيع صكوك حقوق الإنسان، وبرز الحدث الجزائري الكاشف ليعلن عن الطابع الدعائي لتلك المقولات، التي لا تحدد المصالح بل تحددها وتتحكم بها المصالح ويصير فيها الصوت عالياً حينما تحقق مصالحها وتنجزها. الحدث الجزائري أبرز كذلك حقيقة التعامل مع الظاهرة الإسلامية حتى حينما تقبل بقواعد اللعبة الديمقراطية، العقد وفق هذا التصور ليس إلا «العقد الملهاة» يتسم بكثير من

اللهو في عقد هزله جدّ، وهو عقد الديمقراطية تتقرر به مصائر أمم ومستقبل شعوب. بنود العقد تؤكد لأحد الأطراف أن عليه إن أراد ألا يعمل سراً ولا يقترف عنفاً أن يمارس حقائق التعامل السلمي القائم على التعددية والتسامح وتداول السلطة، فإن مارس ذلك ولم يحصل على نتائج تؤهله للتمثيل فهي قوى غير فاعلة، قوتها متوهمة، حتى وإن تيقنت الأطراف كافة أن العملية الانتخابية كممارسة ضمن حركة النظم السياسية العربية ليست إلا صناعة يحكمها تارة تفصيل القوانين بما يحجب قوى معينة عن الفوز، فإن لم تفلح في هذا الأسلوب فإن إجراء الانتخابات قهراً وتزويراً عمليات هي في متناول يد السلطة، أما إذا خرجت السلطة عن رشدها وأجرت انتخابات نزيهة في ما يشبه الغفوة أو الحلم وجاءت النتائج مؤاتية لهذه القوى التي تسمى القيادات الإسلامية فإن هذه القوى ضد الديمقراطية رجعية وإن فوزها «ردة» لا ممارسة حقيقية تتعامل مع مقولات خطرة لن تثمر إلا «مقولات التربّص» وصناعة سلطات الاستبداد، والسلطة التنين التي لا تلبث إلا أن تعود، ولكنها تعود هذه المرة بمطالب ممن سمُّوا أنفسهم الديمقراطيين واحتكروا هذه الصفة، سواء أكان هؤلاء من داخل أو من خارج. العملية الانتخابية تجري فإن آلت نتائجها إليهم أو سمحت للقوى الإسلامية بهامش محدود فإنها مقبولة، أما إذا آلت إلى فوز قوى سياسية ومجتمعية ممن سُمُّوا التيارات الإسلامية فإن لغة الخطاب تنصرف إلى أن هذا الطرف كان عليه من البداية ألا يدخل اللعبة أو يسمح له بذلك، وإن دخلها فعليه ألا يطالب بالالتزامات المتولدة منها، أليست تلك سوى ديمقراطية الشرط الفاسخ، التي استدعت عملاً ناسخاً، خروجاً على العقد وإلغاءً للعملية الديمقراطية برمتها؟ فهل سنظل نعيش أوهام الديمقراطية التي لا يبقى منها، وفي ظل هذه الممارسات سوى السراب الديمقراطي، إذ يتحوّل هذا الشرط الفاسخ، إلى الإتيان على أصل العقد بالبطلان، وفي أحسن الأحوال فهو عقد قابل للإبطال. أليست تلك هي النسخة المعدلة في واقعنا العربي التي تشير إلى نسخة مشوّهة وممسوخة من الديمقراطية، فاقدة الضوابط وغائبة الإجراءات، فاقدة الضمانات؟ أليست تلك سوى ديمقراطية الاستخفاف؟ ديمقراطية القسمة الضيزى؟

ضمن هذه الرؤى يمكن تفسير الحدث الجزائري والخروج بسمات عامة حول العلاقة بالفكرة الديمقراطية من القوى المختلفة كافة (التيارات الإسلامية، القوى السياسية الأخرى، السلطة السياسية، العسكر، النُظُم السياسية العربية والوسط الاقليمي الغربي، والنظام الدولي)، إنها في مجموعها تعبّر عن خلل في العلاقة بالفكرة الديمقراطية، ليست بعض التيارات الإسلامية إلا أحد جوانبها ومناخ عام مضاد للفكرة الديمقراطية مؤاتٍ للاستبداد وقابلياته، وهو في كل الأحوال يتطلب رؤية أكثر فحصاً وتدقيقاً من تحميل طرف بعينه عبء أزمة الديمقراطية أو تأزيم عملياتها.

٣ ـ نماذج أخرى (الأشباه والنظائر والفروق) من منظور الحدث الجزائري

تساؤل نراه مهماً في اكتمال الصورة، يدور حول ما يتركه هذا الحدث الجزائري بسماته المتعددة على حالات مختلفة ترتبط بقضية علاقة التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، وذلك من خلال مقارنات بين الحدث وحالات متنوعة (في السودان ومصر والأردن وتونس وغيرها). إن هذه التفاوتات التي تهدف إلى إبراز المقارنات والمفارقات في الحالات، هي عملية غاية في الأهمية، توضح عناصر التعميم وحقائق التخصيص.

الحدث الجزائري يختلف عن كل تلك الحالات في مصر والسودان والأردن وتونس في درجة اكتماله، وهو أكثرها تعلقاً بالعملية الديمقراطية وممارستها في شكل انتخابات تتميز بالنزاهة والحياد، وهي في نتائجها الأولى أشارت إلى إمكانية أن تتمكن جبهة الإنقاذ من طريق الانتخابات من الوصول إلى سدة الحكم سلمياً، ووفق قواعد تداول السلطة، بينما في مصر فإن هذه التيارات لا تعمل إلا في ظل علاقات تحالف سياسية، نظراً إلى عدم استقلالها بقناة شرعية مستقلة، وقد مارس «الإخوان» على سبيل المثال تجربة المعارضة البرلمانية[١٤]، والأمر كذلك في الأردن[١٥]، أما تونس فهي تتشابه مع مصر في حجب تلك القوى واستقلالها بقناة شرعية يمكنها من خلالها الانخراط في العملية السياسية[١٦]، بينما يشكّل السودان نموذجاً متميزاً في هذا

(١٤) انظر في أهم سمات الحركة الإسلامية في مصر وعلى وجه الخصوص التجربة البرلمانية للإخوان المسلمين في مصر: صالح الورداني: **الحركة الإسلامية في مصر: رؤية واقعية لمرحلة السبعينيات** (القاهرة: البداية للنشر والإعلام، ١٩٨٦)، و**الحركة الإسلامية في مصر: واقع الثمانينيات** (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ١٩٩٠)؛ جيلز كيبل، **النبي والفرعون**، ترجمة أحمد خضر (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ومحسن راضي، معدّ، **الإخوان المسلمون تحت قبّة البرلمان** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٠). قارن: **هالة مصطفى**، «موقف القوى الإسلامية من التجربة الديمقراطية في مصر،» ورقة قدّمت إلى: ندوة التطور الديمقراطي في الوطن العربي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٩/٩ ـ ١/١٠/١٩٩٠.

(١٥) انظر أيضاً في تجربة انتخابات الأردن وخبرة القيادات الإسلامية فيها: أحمد أبو الحسن زرد، «الانتخابات البرلمانية الأردنية والتعددية الحزبية،» **السياسة الدولية**، العدد ٩٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٠)، ص ١٨٩ ـ ١٩٣؛ هالة مصطفى، «الأردن والتجربة الديمقراطية،» **الأهرام**، ١٢/١/١٩٩٠، ونيفين عبد المنعم مسعد، «جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الاخوان المسلمين في الأردن،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٥ (آذار/مارس ١٩٩١).

(١٦) كما يمكن متابعة واقع الحركات الإسلامية في تونس وأهم سمات حركتها حيال النظام السياسي وممارستها في سياق العملية السياسية عموماً، انظر: محمدين نصر، «حركة النهضة والحكم التونسي من التطبيع إلى القطيعة: قرارات سياسية،» **مركز دراسات الإسلام والعالم**، السنة ١، العددان ٢ ـ ٣ (ربيع ـ صيف ١٩٩١)، ص ١٥٣ ـ ١٧٥. وهي دراسة قيمة تستحق التأمل والمتابعة، انظر إشارات إلى حركة النهضة في: عبد اللطيف الهرماسي، «الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٦ (شباط/فبراير ١٩٩٢)، ص ١٥ ـ ٣١.

المقام، يمثل محاولة الجبهة الإسلامية اختراق السلطة في عهد الرئيس نميري بها، ومرة بعد إخفاق التجربة الديمقراطية وبروز العسكر في انقلاب ١٩٨٩[١٧]، الذي أعلن عن تبعية لما يسمّى المشروع الإسلامي، وهذا بدوره يقرر علاقات شديدة الخصوصية لهذه القيادات بالفكرة الديمقراطية. هذه المفارقات والمقاربات جديرة بالتأمل عند صياغة هذه العلاقة وعند التعميم بصددها. ونظن أهمية ذلك عند صياغة رؤية تفصيلية وتشريحية لعلاقة هذه التيارات الإسلامية بقضية الديمقراطية التي لا تقف عند صدر الخطاب أو الطرح النظري، بل لا بد أن نتطرق إلى واقع الممارسة الفعلية في ظل خصوصيات تطرح جوهر هذه العلاقة طرحاً متميزاً.

وواقع الأمر، إننا نشير فقط في هذه الحالة إلى الأهمية البحثية لذلك دون تفصيل، وحسبنا أن نشير إلى ضرورة ذلك ونحن بصدد وصف هذه العلاقة في تشابكاتها وتفاعلاتها، وهو ما يجعل الوقوف عند مرجعية النظرية أمراً غير كافٍ، ولكنه يجد حجية إذا ما أضيف إليه مرجعية الواقع وخصوصيته بالنسبة إلى تلك التيارات المختلفة وطبيعة مجتمعاتها وتكويناتها.

رابعاً: الخاتمة: المنهج والحدث والقضية والمقترح

جوهر هذه الخاتمة يتعلق بدراسة العلاقة والتفاعل بين عناصر ثلاثة نظنها غاية في الأهمية: **التناول المنهجي** بما يشير إلى الهدف من هذا البحث من محاولة إعادة صياغة الفرضية، **وعلاقة ذلك بالحدث وهو الحدث الجزائري** الذي يملك عناصر عبرة واعتبار يجب الخروج بها منه، أهمها جميعاً ضرورة المكاشفة ولكن خارج صناعة الصورة، بما يضمن فهماً أدق وأعمق وأقدر على التفسير والتقويم لواقع الفكرة الديمقراطية، **وأخيراً علاقة هذا أو ذاك بجوهر القضية** التي تفرض بدورها عناصر أطروحات مختلفة ومتميزة عند طرح هذه القضية.

١ ـ المنهج ومحاولة إعادة صياغة الفرضية

بين صياغة الفرضية المتحيزة وصياغة الفرضية المتميزة: العلاقة بين الديمقراطية

(١٧) وفي سياق التجربة السودانية وخصوصيتها، انظر: حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور ـ الكسب ـ المنهج** (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية؛ دار هايل، ١٩٨٩)، وجمال البنا، **رسالة إلى الدعوات الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ١٣٩ وما بعدها. وانظر في تقويم هذه التجربة على عهد نميري: جمال البنا، **الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٨٦)، ص ١٦٤ وما بعدها. انظر أيضاً في إشارة إلى خصوصية التجارب في أوطانها، وخصوصية الحركة الإسلامية في السودان: سيد دسوقي، **مقدمات جديدة في مشاريع البعث الحضاري** (القاهرة: مطابع روز اليوسف، ١٩٩٢)، ص ١٣٨ وما بعدها.

والتيارات الإسلامية تشير إلى فرضية متحيزة تقوم على أساس اجتزاء الصورة ومحاولة من بعض عناصرها على مختلف تكويناتها، فحينما يتحوّل جزء من الصورة إلى كل يطغى على العناصر الأخرى، يصبح الأمر ضمن صناعة الصورة، فتتحلل أحداثنا على غرار الغرب، وتتحيّز موضوعاتنا على غراره، بما يكون صناعة الرؤية. ورغم أننا نعيش أحداثنا فإننا لا نحللها وفق أبجدياتنا، بل نحلّلها وفق أبجديات تتحكم بأولويات النسق المعرفي الغربي بما يؤسس صناعة التحليل. ورغم أننا نعيش الحدث ونكابد متابعاته وتطوراته، ألا أننا نفشل مرة تلو المرة في تحليله أو تفسيره، وربما تقويمه. وغالب أمرنا أن ننتظر تحليلات الغرب ونرددها تقليداً ونقلاً، وهي تحليلات لا تتعامل مع المفاهيم إلا كخيال ظل أو أوهام مسرح، وكل ذلك يسهم - وبلا تزيُّد - في صياغة فرضيات بحثية متحيّزة، وصياغة فرضية متحيزة تعتبر إحدى النتائج الجوهرية لبحث يحاول تجميع عناصر فرضية كلية، التي تشكل مرشداً ونقطة بدء للتحليل الملتزم المستقيم، التي تشير لا إلى مجرد العلاقة بين تيارات إسلامية وقضية الديمقراطية، بل ترتكز إلى ضرورة البحث في واقع الديمقراطية فكراً ونُظُماً وممارسة في الواقع العربي، وهذا بدوره يفرض مساراً تحليلياً غير الذي يرتكز على فرضية مجتزأة تكمن في داخلها عناصر التوجه إلى مسار بحثي مختلف، هو غالباً ما يتميز في مناهج التناول ومداخل التفسير وقواعد التعميم الديمقراطية، هي في الواقع العربي المعاصر، التي تشير إلى عناصر الصورة الكلية لكافة القوى السياسية، وتشير إلى أزمات متعددة ومتشابكة ومتساندة تسهم فيها معظم هذه القوى، إن لم يكن كلها بنصيب كبير. والحدث الجزائري بدوره يزكي هذا المنهج الذي يرى أن إعادة صياغة الفرضية أمر حيوي، يعنى بكلية الظواهر وتشابكها والدخول إلى أعماقها لا الوقوف عند أعراضها. الحدث الجزائري لو استطعنا من خلاله صياغة تعريف الديمقراطية تعريفاً إجرائياً سيقودنا إلى تعريف أقرب إلى المسخ المشوّه، لا يمتّ إلى الجوهر الديمقراطي بصلة. إنها مسائل متعلقة بالمنهج وضرورات ضبط العلاقة بين الواقع والتغيير، وضبط نسب التأثير بينهما ودوائره.

٢ ـ الحدث الجزائري: العبرة والمكاشفة خارج صناعة الصورة

العبرة في الحدث هي جوهر الاستفادة منه، إلا أن حقائق الاعتبار لا يمكن أن نتلمسها دون ضرورات المكاشفة والمصارحة. إن بعض وسطنا الأكاديمي والبحثي ما زال يتعامل مع كثير من ظواهرنا وقضايانا البحثية بقدر شديد من النفاق، نتطوع فيه بتشويه الصورة. والمكاشفة ضرورة في تفهُّم أزماتنا والوسط الذي يشكّل عناصر بقائها واستمرارها. فماذا عن ديمقراطية الشرط الفاسخ التي تحولها إلى نموذج هزلي يفقد العقد كل معانيه ويقصي عنه كل التزاماته؟ وماذا عن نتائج العملية الانتخابية التي تتأكد من خلالها ضرورة تطبيق قواعد اللعبة الديمقراطية، فإذا بها تنتقل إلى ديمقراطية

القسمة الضيزى وديمقراطية في حماية العسكر في ظل انقلاب، سُمّي دستورياً، وفي ظل مقولات تفجر الديمقراطية. كل هذا يشير إلى تساؤل أساسي: هل نحن ديمقراطيون، هل أزماتنا تتعلق بالسلطة أم أن معظم القوى السياسية هي شرط بقائها؟ هل الديمقراطية أو الشورى يمكن تجزئتها، وإذا كانت الديمقراطية قيمة والشورى ضرورة، فأين نحن من كليهما؟

هل الغرب تهمه حقيقة ديمقراطيتنا أو حقوق إنساننا أم تهمه مصالحه، وبقاء شروط تحقيقها المتمثلة في التبعية؟! علينا دائماً أن نفطن إلى ازدواجية في الخطاب تشكّل قرائن لا بأس بها، تجعل من مصلحته لا الديمقراطية في هدف النظام الدولي بأقطابه، ما بالهم يفرّقون بين عسكر الجزائر وعسكر السودان، والعسكر ملّة واحدة، ما بالهم يتحدثون عن عسكر الجزائر كحماة للديمقراطية، وعسكر السودان كمنتهكين لها؟ ما لهم لا يتحدثون عن حياد الجيش كأحد شروط العملية الديمقراطية؟ ما لهم يتحدثون عن مجلس مُعيّن في السعودية كخطوة رائدة في طريق الديمقراطية وعن مجلس مُعين في السودان كردة ومحاولة إضفاء شرعية على نظام عسكري مستبد؟

تساؤلات كثيرة تشير إلى حقائق الاعتبار في الجزائر، التي تعني أن الخروج من أية أزمة ومنها أزمة الديمقراطية والشورى، إرادة وعدّة، والخروج من الاستبداد كذلك. إلا أن هذا الحدث يقول إننا لم نرد بعد. والعدة مفقودة أو تكاد، وهو يؤكد أن القابلية للاستبداد هي أهم محاضن الفرعونية، وأن أزماتنا في معظمها قابليات، وهي تعني ضمن ما تعني أن علينا ألا نجعل السراب الديمقراطي نهاية التاريخ بالنسبة إلينا، بل علينا أن نعيش الديمقراطية ـ أو الشورى ـ بأصولها وشروطها وحقائقها وجوهرها. الحدث الجزائري يشير إلى الوسط المعتاد وإلى الديمقراطية والشورى، والذي يشير بأكبر قدر إلى أن قابليات الاستبداد كمناقض للديمقراطية ما زالت راسخة في جنبات هذا الواقع. وهو يشير كذلك إلى أننا ما زلنا نفتقد مقدمات الواجب، فإذا ما اعتبرت الديمقراطية أو الشورى واجباً، فإن مقدمتيهما ما زالتا مفتقدتين. إن عناصر المنهج وكذلك الحدث الجزائري تشير إلى ضرورة إعادة صياغة فرضية متميزة، فحواها لماذا دائماً نصل في المنتهى إلى حافة السراب الديمقراطي؟

٣ ـ القضية: أطروحات مختلفة ومتميزة حول العلاقة بين الديمقراطية والتيارات الإسلامية

قضية العلاقة بين الديمقراطية والتيارات الإسلامية في ظل الفرضية المتميزة، والحدث الجزائري، والعبرة، ما زالت تستأهل كثيراً من عناصر المتابعة، التي تشير إلى قضية الديمقراطية ذاتها داخل تنظيمات التيارات الإسلامية، وعلاقتها بعضها ببعض، في ضوء قواعد وآداب الاختلاف، وعلاقتها بالقوى السياسية الأخرى التي تشير إلى

ضرورات الحوار، وتشير إلى ضرورة البحث في موضع الحركات والتيارات الإسلامية من المجتمع المدني[١٨] وتفاعل مختلف قواه للدفاع عن قيم الجوهر الديمقراطي وحقائق الشورى، وهي تفرض كذلك عناصر النقد الذاتي التي يجب أن تمارسه مختلف القوى السياسية، بما فيها التيارات الإسلامية، على أن تتعرف إلى أن ممارسة ذلك لا تضرّ بدعوى الجماعة والطاعة، وإنما تفيد في إبراء الكيان وتلك التنظيمات من معايبها[١٩].

وأزمة الخليج الثانية والحدث الجزائري كلاهما يفرض ضرورات المراجعة، لأنهما أوضحا، وبشكل لا يماري، حقيقة علاقة مختلف القوى السياسية بالفكرة الديمقراطية، وأشارا إلى جوهر الخلل في هذه العلاقة بما فيها التيارات الإسلامية، وأفرزا ازدواجية مقيتة في عناصر خطابنا السياسي في اتهامات متبادلة بالاستبداد وفقدان الديمقراطية.

وعلاقة التيارات الإسلامية بقضية الديمقراطية تفرض ضرورات تحديد العلاقة بين الديمقراطية والشورى وحقوق الإنسان وموضعها من كل منهما، إذ تمثّل ذلك الحد الأدنى للكفاف الديمقراطي، كما تفرض ضرورة الحديث عن الشورى، حديث الإجراءات كعملية في غاية الأهمية، وأصبحت تتطلب عناصر اجتهاد جديد وممتد ومتواصل يعنى ضمن ما يعنى به بدراسة معمّقة للوسائل الديمقراطية ودراسة التجارب والخبرات الإسلامية ودراسة متفحصة، وفقه الواقع السياسي الداخلي والدولي وحدود كل منهما على التفكير في التجارب المتنوعة، وتحويل الشورى من مجرد شعار

---

(١٨) لا شك في أن موضع الحركات والتيارات الإسلامية في المجتمع المدني وتكويناتها ومؤسساته أمر يتطلب متابعة بحثية. في هذا السياق، انظر إشارات تعين في دراسة تفصيلية لهذا الموضوع في: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل، «المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة (مراجعة منهجية)،» ورقة قدّمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ٢٧٩ ـ ٣١١.

(١٩) لا شك في أن لغة النقد الذاتي داخل القوى السياسية والتيارات الإسلامية على وجه الخصوص تشكل ضرورة من الضرورات، وذلك خروجاً عن لغة الاتهامات، وكذلك افتراض العصمة في التكوينات الاجتماعية والسياسية الإسلامية، وهي أمور لا شك يمكن أن تثري تجارب الحوار بين القوى السياسية المختلفة، وتشدد على فاعلية أكبر في حركتها وحشد الجهود الفاعلة في مواجهة خصومها، سواء في الداخل أو في الخارج. انظر على سبيل المثال: عبد الله النفيسي، محرّر ومقدّم، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية**، أوراق النقد الذاتي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)؛ خالص جلبي، **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)؛ يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، كتاب الأمة (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، ١٤٠٢هـ)، انظر ملفاً خاصاً حول: «الحركة الإسلامية المعاصرة بعد خمسين عاماً من التجربة: دراسات ونقد،» **الحرس الوطني**، السنة ١٣، العدد ١١٤ (شباط/فبراير ١٩٩٢).

أو قيمة إلى وسائل وإجراءات[٢٠].

٤ ـ مقترح حول دراسة التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية في ضوء القواعد والضوابط المنهجية

واقع الأمر أن دراسة هذا الموضوع يمكن أن تتم على أكثر من مستوى، وتتفاعل في بناء الصورة، صدقاً وعدلاً، خروجاً عن صناعة الصورة أو تشكيلها وفق مسبقات لا نظنها تنتمي إلى دائرة الفهم أو حقائق الضبط الواجب تبنّيها عند تحليل أي ظواهر ترتبط بواقعنا السياسي العربي والإسلامي المأزوم.

ويمكن أن نشير إلى أهم تلك المستويات على نحو تتكامل فيه عناصر الصورة كل بمقدار ودون إفراط أو تفريط:

١ ـ مستوى النظام الدولي والظاهرة الديمقراطية وحقيقة التوجّه حيال الظاهرة الإسلامية، حقائق مثل الهوية والاستقلال الحضاري، والتعامل المزدوج مع القيم المختلفة.

٢ ـ مستوى واقع الدول المسلمة في ظل التشرذم الذي أصابها وذلك في ضوء سيادة مفهوم «الدولة ـ القومية»، الذي يعدّ واقع تعامله مع الفكرة الديمقراطية، والممارسة من خلالها، نوعاً مهماً ضمن هذا الواقع، علاقة التيارات الإسلامية بالديمقراطية. لا يمكن تبينّ حركة هذا المستوى وخطوطه وسماته العامة وتمايزاته إلا من خلال قواعد مقارنة ممتدة ومتنوعة بين هذه النماذج.

٣ ـ مستوى واقع النظم العربية، التي تعدّ ضمن هذه الدول المسلمة، إلا أنها تتميّز في رؤيتها دورها الإسلامي، أو في رؤية أطراف أخرى لهذا الدور. تعدد الأدوار وتكاملها ربما يوضّح لنا ضرورة رؤية هذه العلاقة بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة الديمقراطية ضمن هذا الوسط الذي يحيط بها. إن التعامل مع الفكرة الديمقراطية أو الممارسة من خلالها لا يقتصر بحال على التيارات الإسلامية، ورؤية موقفها العام وسماته ومواقفها المتنوعة وتميّزاتها، وتبينُّ حدود «العام» و«الخاص»، المطلق والمقيّد فيه، بما يفيد في بناء الصورة لا صناعتها تزييفاً وتشويهاً أو انتقاء، كما

---

(٢٠) انظر في هذا السياق محاولة فكرية ونظرية تهتم بفقه الواقع وجانب التطبيق حول قيمة الشورى وتحويلها إلى نظم وإجراءات: توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة** (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢).

وتحوي كتابات أخرى بعض الرؤى في تنظيم الشورى وتحديد إجراءاتها، ودراسة العملية السياسية والظواهر المرتبطة بها، إلا أنها لم تعالج عناصر الموضوع كافة كشأن الدراسة السابقة الشاملة. انظر على سبيل المثال: سعيد حوى، **دروس من العمل الإسلامي**، ط ٢ (حلب: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٩٨٣).

أن هناك من النظم التي تعلن تبنّيها لتوجهات إسلامية ومذهبية إسلامية من له مواقف متفاوتة تجاه قضية الديمقراطية أو الشورى (السعودية ـ السودان. . . الخ).

٤ ـ مستوى القوى السياسية المختلفة، بما فيها رؤية التيارات الإسلامية للفكرة الديمقراطية وواقعها، وهو أمر يثير حقائق تتعلق بالتفكير في قضية «الهوية» و«المرجعية» نظنها ليست بعيدة بأي حال عن جوهر الحقيقة الديمقراطية. العلاقة المتبادلة بين هذه القوى السياسية، لا تتخذ مساراً صاعداً فحسب أو تقتصر على مسار هابط، ولكنها علاقة متبادلة ومتفاعلة تؤثر فيها عناصر صناعة الصورة المسبقة، كما يؤثر ذلك في أشكال وأساليب التعامل المستقبلية. مستوى العلاقة بين القوى السياسية المختلفة أمر من الأهمية بمكان في هذا السياق.

٥ ـ مستوى القوى الاجتماعية والثقافية والإثنية في ما اصطلح على تسميته «التعددية» لتعبّر عن ظاهرة شاملة، تشتمل على كل الخصوصيات التي تحملها تلك المجتمعات العربية والإسلامية خاصة، وهو أمر أثار بعض قضايا «كلاسيكية» ارتبطت إثارتها بحقيقة توجه التيارات الإسلامية حيال أفكار بعينها. ونظن أن هذه المعالجة بالقطعة أحد مداخل تشويه الظواهر. ولدراسة هذا المستوى، على سبيل المثال، سنجد هنا «التيارات الفكرية المختلفة والمخالفة»، التيارات ذات الديانات المتعددة في ما اصطلح على تسميته «قضية الأقليات»، والقضية التي تتعلق بالنوع في ما اصطلح على تسميتها «قضية المرأة»، وغير ذلك من قضايا تبدو لنا ضمن صناعة الصورة أكثر من كونها تدرَّس بمنهج علمي قويم، وهي أقرب إلى جمع الاتهامات أكثر من كونها حقائق يُراد التوصل إليها، تسهم في بناء الصورة على حقيقتها.

٦ ـ مستوى التكوينات والتنظيمات الداخلية لهذه القوى السياسية والاجتماعية والثقافية بما يشير إلى القواعد التي تحكم عملها الداخلي وإجراءاتها التنظيمية، وذلك ضمن قواعد تسييرها الذاتي، على أن تظل دراسة هذه القوى بشكل مقارن أقرب ما يكون إلى الرؤية العدل والصدق في هذا المقام. طرق تكوين تنظيماتها وتسيير أمورها اليومية والموسمية وانتخاب قياداتها وأساليب صناعة واتخاذ قراراتها. . . كل تلك عمليات يستدل منها على الموقف من الجوهر الديمقراطي، وكذلك التوجه حيال الممارسات الشوروية.

٧ ـ مستوى تشريح التيارات الإسلامية في سياق الرؤية العامة للظاهرة الإسلامية. كما أشرنا إلى أن الظاهرة الإسلامية، وتسميتها بذلك لا يعني بأي حال التوجه إليها باعتبارها كتلة مصمتة لا تنوع بين عناصرها وتياراتها وقواها الفاعلة.

ـ توجه الرفض والانعزال عن حركة العملية السياسية، وهو أقرب إلى عدم الاعتراف بشرعية السلطة (السلطة الكافرة) أو تكفير المجتمع (الجاهلية)، وهو يُعنى بالبراءة ويجعل ذلك أحد بل وأهم مداخله للتعامل مع السلطة ـ وربما مع المجتمع

وبخاصة السياسي (رفض السلطة ـ عدم شرعية النظم السياسية ـ عدم الانخراط في الأنشطة السياسية مثل المشاركة السياسية السلمية في الانتخابات بكل مستوياتها، دائرة وحلقة العنف المفرغة بين السلطة وتلك الجماعات التي قد تنازعها احتكار القوى واستخدامها. . .).

ـ توجّه الحركات السياسية والاجتماعية، التي لها رؤيتها في التعامل مع السلطة لا تصل إلى حد الرفض المطلق الذي يوقعها في سياق المواجهة العنيفة مع النظام السياسي أو القبول المطلق الذي ترفضه حقيقة مرجعيتها الإسلامية، ومن ثم فإنها تمارس العمل السياسي، والنقد والمعارضة السياسية والانخراط في أساليب المشاركة السياسية والعملية الحزبية والتحالفات السياسية.

ـ التوجهات الإسلامية التي لا تتخذ شكلاً تنظيمياً، وربما يتخذ ذلك أشكالاً تنظيمية مستقبلاً، أو أشكالاً أولية تتخذ شكل العمل الطوعي والثقافي والفكري مثل المفكرين والمثقفين ذوي الاتجاهات الإسلامية. ولا شك في أن هؤلاء يمثّلون حركة اجتهادية واسعة، ويبدون آراءهم حيال القضايا المعاصرة سواء كان ذلك في الندوات أو في البحوث والمؤلفات. وهذا التيار الذي يمثّل «الفكر المعملي» أو الرؤى النظرية لا يعني أنها منبتة الصلة بالواقع السياسي، إلا أنها تعبّر عن محاولة بيان موقف المرجعية الإسلامية من مفاهيم مثل (الديمقراطية ـ الحزبية ـ النيابة ـ المعارضة السياسية ـ المرأة ـ الأقليات. . . الخ).

ـ الكتلة الغالبة، التي تمثّل السواد الأعظم، والتي تتعاطف وأصول هويتها المتمثّلة في الإسلام، وهي تعبّر عن «كتلة» متنازعة، إذ تشكّل جسد المواطنة في الدولة القومية، وتحرص السلطة السياسية على ترويضها لمصلحتها، بينما تحرص القوى السياسية الأخرى على استقطابها كواحد من أهداف حركتها السياسية، وكإحدى القواعد التي استقرت في التعامل مع التجارب الانتخابية في مستوياتها كافة. وتبيُّن رؤية هذه الكتلة لا يمكن إلا في شكل مقابلات ميدانية ممتدة، متنوعة العيّنات، ومحاولة البحث في دقة تمثيلها المجتمع الكلي ما استطاع الباحث إلى ذلك سبيلاً.

ـ العلاقة بين هذه القوى السياسية المختلفة ومدى شورويتها وتمسُّكها بالجوهر الديمقراطي.

٨ ـ العلاقات المتبادلة بين القوى السياسية الرسمية (السلطة) والقوى السياسية والاجتماعية التي تشكّل القوى الفاعلة للمجتمع المدني، بما فيها التيارات الإسلامية بتكويناتها المختلفة، وأثر ذلك في قضية الديمقراطية «فكراً ونُظُماً وحركة»:

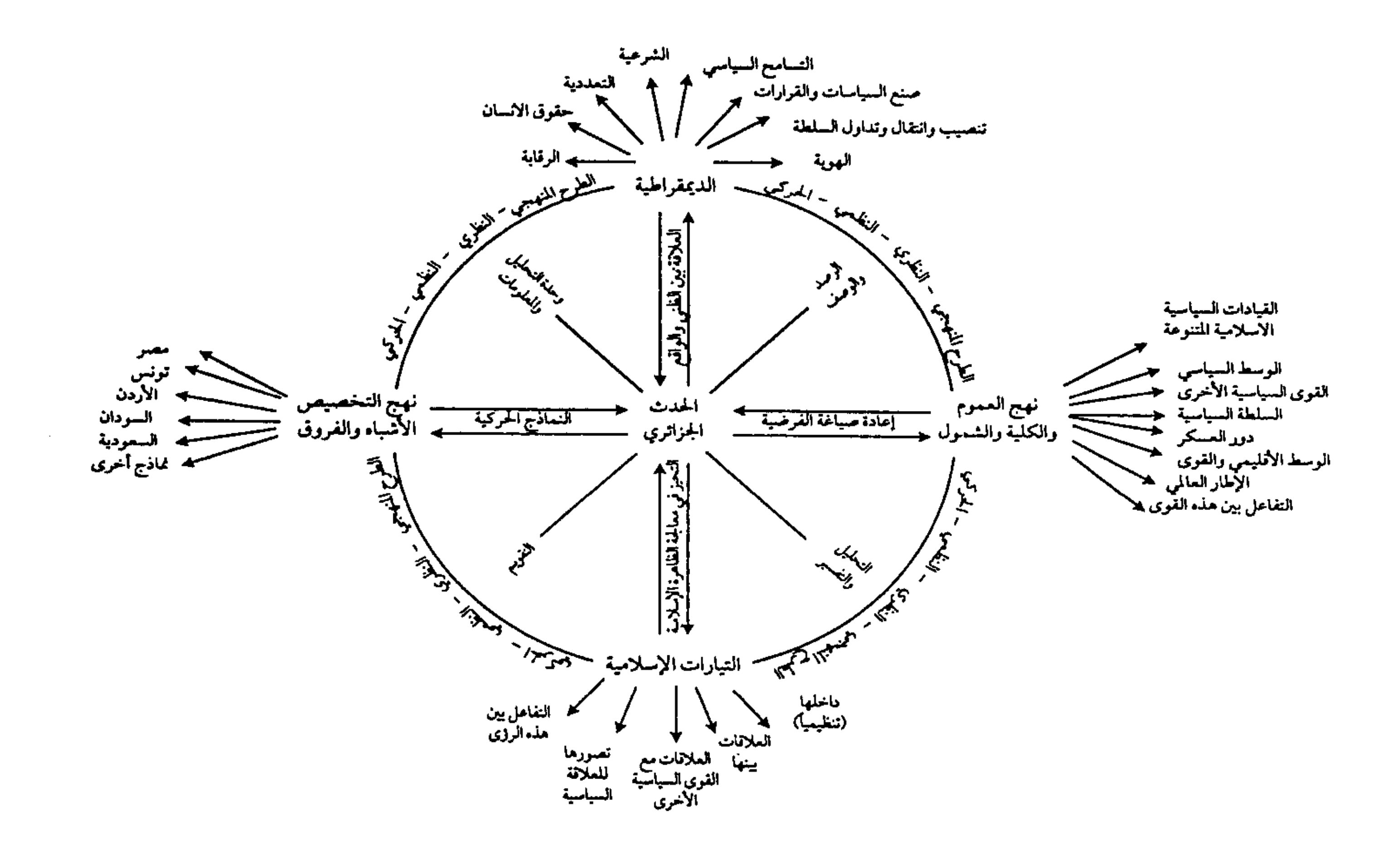
ـ السلطة التنفيذية وحقيقة التعامل مع القوى السياسية الأخرى ضمن منظوري الشرعية والديمقراطية.

- العسكر وقواعد اللعبة السياسية والعملية الديمقراطية.

- قوى المجتمع المدني ودخولها الانتخابات (الحزبية - البرلمانية - المحليات - النقابات - الأندية - الهيئات الثقافية... الخ).

٩ - التناول الجزئي للظاهرة الديمقراطية وتشريحها والإمساك بجوهرها، وهو ما يعني ضرورة تبين الموقف المتكامل لهذه التيارات من المفاهيم المختلفة التي تدخل ضمن المنظومة التي يشير إليها الجوهر الديمقراطي (الهوية - تنصيب السلطة وتداولها - صنع القرار - الشرعية - التعددية - حقوق الإنسان - الأغلبية - الرقابة - الحزبية - الآليات الديمقراطية... الخ).

١٠ - تفاعل هذه المستويات، ضمن قواعد منهجية تحكم دراسة هذه التفاعلات بينها جميعاً، يعبِّر عن ضرورة أن تتم الدراسة وفق القواعد المنهجية الصارمة التي تبني الصورة لا تصنعها، وتبيِّنها لا تطمسها، وتشتمل على عناصرها لا تجزِّئها، وتنفذ إلى العمق لا تقف عند سطحها ومظاهرها.



الحدث
الجزائري
الديمقراطية
التيارات الإسلامية
نهج التخصيص
الأشباه والفروق
نهج العموم
والكلية والشمول
العلاقة بين الظني والواقع
التحيز في معالجة الظاهرة الإسلامية
النماذج الحركية
إعادة صياغة الفرضية
وحدة التحليل
والمعلومات
الرصد
والرصد
التقويم
التحليل
والتفسير
الطرح المنهجي - النظري - النظمي - الحركي
الرقابة
حقوق الانسان
التعددية
الشرعية
التسامح السياسي
صنع السياسات والقرارات
تنصيب وانتقال وتداول السلطة
الهوية
مصر
تونس
الأردن
السودان
السعودية
نماذج أخرى
القيادات السياسية
الاسلامية المتنوعة
الوسط السياسي
القوى السياسية الأخرى
السلطة السياسية
دور العسكر
الوسط الأقليمي والقوى
الإطار العالمي
التفاعل بين هذه القوى
التفاعل بين
هذه الرؤى
تصورها
للعلاقة
السياسية
العلاقات مع
القوى السياسية
الأخرى
العلاقات
بينها
داخلها
(تنظيميا)

الفصل الرابع

الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي(*)

لؤي صافي(**)

تمهيد

مفهوم الدولة الإسلامية من المفاهيم التي حازت في الآونة الأخيرة اهتمام الدوائر العلمية والسياسية، واستقطبت مواقف متعارضة تراوحت بين تأييد كامل من ناحية، واستنكار شامل من ناحية أخرى. وتعود حالة التجاذب الفكري المحيقة بمفهوم الدولة الإسلامية إلى عوامل متعددة يمكن إرجاعها إلى ظاهرة الازدواج الثقافي التي تعانيها الأمة. وتتجلى هذه الظاهرة في انقسام القيادة الفكرية للأمة إلى جبهتين، تتمثل **أولاهما** في حماة الموروث الثقافي الإسلامي، ويعتمد موقف هؤلاء على شعور قوي بالأصالة الإيمانية، وإحساس عميق بقصور الرؤية الغربية، بينما تتجلى **ثانيتهما** في أنصار الحداثة الغربية، ويستند موقفهم إلى رغبة عارمة في مواكبة قطار التقدم المادي والتقني، وتحقيق الفعالية البشرية[1].

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٨٣ ـ ١٠٦.

(**) أستاذ العلوم السياسية المشارك في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، والمدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ماليزيا.

(١) يرتبط مفهوما الحداثة والتحديث اليوم بفكرة الاختراق الثقافي الغربي للعقل العربي المسلم، نظراً إلى استناد عملية التحديث في العالم العربي الإسلامي إلى معايير منبثقة أصلاً من التجربة الحضارية الغربية. بيد أننا نعتقد أن الصفة الغربية لعملية التحديث صفة طارئة وليست جوهرية، وهي لذلك لا تعكس تطوراً أصيلاً نابعاً من الذات، بل تمثل استلاباً قميناً بتكريس حالة التبعية الثقافية والحضارية الراهنة. وتصبح عملية التحديث أصيلة عندما ترتكز على القيم الحضارية للأمة وتعمل على تطوير الثقافة الذاتية.

ولقد أدّى بروز الازدواجية الثقافية إلى إفراز تناقضات حادة على ساحة العمل السياسي بين أنصار الأصالة والحداثة. ففي حين يصرّ **الفريق الأول** على إحياء النموذج السياسي التاريخي للنظام الإسلامي، واعتباره النموذج الأوحد، يرى **الفريق الثاني** في نبذ الماضي وتبني أشكال التنظيم الغربية البديل الأمثل لحل مشكلات الإنسان المعاصر. ويبدو للمتأمل أن كلا الفريقين يعكس حالة انحراف تصوري، وتطرف سياسي. فكلاهما عاجز عن التمييز بين المبدأ وتطبيقاته التاريخية. فبينما يدعو أنصار التراث إلى إحياء القوالب التاريخية، ينادي أتباع التحديث باستعارة المؤسسات الغربية. والمطلوب استيعاب المبادىء واستلهام المقاصد، ثم الاجتهاد لصياغة نموذج حضاري يتوافق ومبادىء الحق ويستجيب لمشكلات الأمة الراهنة. ذلك أن اعتماد الحداثة كأساس وحيد لتوجيه حركة الأمة يؤدي إلى اقتلاع الفرد والمجتمع من أسسهما الثقافية والحضارية، وإبعادهما عن جذورهما الإيمانية والأخلاقية، وبالتالي إلقائهما في خضم التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية. وبالمثل، فإن التقوقع في قوالب الماضي ورفض حركة التجديد والاجتهاد، والتحرج من عملية النقد الذاتي، يكرس حالة الفوضى والجمود التي تعيشها الأمة بكل آلامها، ومظاهر الخزي التي تطبع حياتها. لا بد، إذاً، من تمييز الخبيث من الطيب، والعارض من الأصيل، والحكم على الأمور والأشياء لا من خلال توافقها الشكلي مع صور الماضي، أو مناسبتها الآنية لاحتياجات الحاضر، بل من خلال انسجامها مع المبدأ وتحقيقها آمال وطموحات المستقبل.

وفي خضم الصراع بين حماة المتأصل الموروث ودعاة الوافد المستحدث، ضاعت ملامح الدولة الإسلامية. وأضحى البحث من جديد عن معالم النظام السياسي الذي يتوافق مع قيم أبناء الحضارة العربية الإسلامية وثقافتهم وطموحاتهم، واحداً من المهام الملقاة على كاهل المفكر المعاصر. ومن هذا المنطلق تهدف الدراسة الحالية إلى إذكاء الحوار الدائر حول طبيعة الحياة السياسية ضمن الدولة الإسلامية، والتشديد على ضرورة تجاوز الخصوصية التاريخية للنظريات الفقهية التقليدية، وتلافي القصور المنهجي للتنظير المعاصر، والدعوة إلى تأصيل نظام سياسي يعتمد المعيار الإسلامي ويؤطر له في محيط اجتماعي وسياسي مختلف في بنيته ومتطلباته عن المجتمع الذي واكب بروز الفقه السياسي في تاريخ الفكر الإسلامي من ناحية، والمجتمع الغربي الحديث من ناحية أخرى.

ولأن الدخول في تحليل تفصيلي للنموذج السياسي التاريخي أو بديله الغربي يتجاوز إطار البحث الحالي[٢]، فإننا نكتفي بإلقاء الضوء على بعض الإشكاليات المتولدة

---

(٢) أعددنا دراسة موسعة بعنوان «العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية»، للاستفاضة في بحث الأسس الكلية للدولة الإسلامية وبنيتها العامة؛ نرجو أن نتمكن من نشرها قريباً.

داخل النظرية السياسية التاريخية، أو الناجمة عن إسقاط النموذج الغربي للدولة على المحتوى المعرفي للثقافة العربية الإسلامية. ويقتصر تحليلنا الحالي على إشكاليات ثلاث، تتعلق **الأولى** بسبر القواعد العامة التي أطرت للفعل السياسي في دولة المدينة، بغية التعرف إلى طبيعة المبادىء التي تحكم الحياة السياسية ضمن النظام الإسلامي، بينما ترتبط الإشكالية **الثانية** بالمشاركة السياسية وطبيعة القنوات المتوافرة لأفراد الجماعة السياسية للتأثير في منحى القرار السياسي ومضمونه، أما الإشكالية **الثالثة** فتتعلق بتأثير الصبغة الإسلامية للدولة في البنية التشريعية والقانونية، وحق الجماعات غير الإسلامية في تقرير ضوابط السلوك الاجتماعي لأبنائها، وتأثيرها في القرار السياسي للدولة.

أولاً: المحتوى المعرفي والقالب المستعار

اكتسب مفهوم الدولة الإسلامية في العقود الأخيرة ملامح دخيلة أدت إلى تشويه معالمها ووسمها بسمات غريبة عنها. فقد أصبح النظام السياسي الإسلامي قريناً للتعصب الديني، وهو النظام الذي اعتمد خلال تاريخه الطويل مبدأ التسامح الديني عندما كان خصومه منهمكين في إنشاء محاكم تفتيش وتجهيز حملات «تطهير» عرقي وديني[٣]. كما أضحى الفكر السياسي الإسلامي رديفاً للاستبداد والتسلط السياسي، وهو الفكر الذي أصرّ عبر التاريخ على حصر سلطات رأس الدولة ضمن الدائرة التنفيذية وإسناد مهمة التشريع إلى الدوائر العلمية والفقهية، يوم كان ملوك وأمراء الأمم الشرقية والغربية يمتلكون سلطات تشريعية مطلقة.

وعلى الرغم من اعتقادنا أن الفكر العلماني يتحمّل مسؤولية التشويه الذي طرأ على معالم النظام الإسلامي، نظراً إلى إسقاطه نتائج التجربة السياسية الغربية على الواقع التاريخي الإسلامي، فإننا نحمّل الفكر الإسلامي المعاصر قدراً مساوياً من المسؤولية لسببين: **الأول** أن الفكر الإسلامي المعاصر حاول إعادة تشكيل المحتوى المعرفي الموروث باستخدام قوالب فكرية مستعارة من تجربة مغايرة. لذلك نجد أن مفكراً مؤثراً مثل أبي الأعلى المودودي يصف الدولة الإسلامية بالشمول، فيكتب: «فمن الظاهر أنه لا يمكن لمثل هذا النوع من الدولة أن تحدّ دائرة عملها، لأنها دولة شاملة محيطة بالحياة الإنسانية بأسرها وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة وبرنامجها الإصلاحي الخاص؛ فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمراً من أموره قائلاً إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة. وبالجملة، إن الدولة تحيط بالحياة الإنسانية وبكل فرع من فروع الحضارة وفق نظريتها الخلقية

(٣) ما يحدث اليوم من عمليات «تطهير» عرقي وديني في البوسنة والهرسك على مرأى ومسمع من دول المنظومة الغربية التي تملك القوة لوقف المذابح لكنها تفتقد الإرادة للقيام بذلك، يعيد إلى الأذهان حملات التطهير العرقي والديني التي قادها القوط ضد المسلمين واليهود في الأندلس.

وبرنامجها الإصلاحي. فإذاً، هي تشبه الحكومات الفاشية والشيوعية بعض الشبه. ولكن مع هذه الهيمنة (Totality)، لا يوجد في الدولة الإسلامية تلك الصبغة التي اصطبغت بها الحكومات المهيمنة (Totalitarian) والاستبدادية (Authoritarian) في عصرنا هذا. فلا يوجد في الدولة الإسلامية شيء من سلب الحرية الفردية، ولا أثر للسيطرة «الديكتاتورية» والزعامة المطلقة»[٤].

إن المقتطف السابق يعكس حالة تخليط بيّنة. ففي فقرة واحدة يسم المؤلف الدولة الإسلامية بالشمولية، ويشبهها بالدولة الشيوعية والفاشية، ويشدّد على أن ليس «لأحد أن يقوم في وجهها، ويستثني أمراً من أمورها قائلاً هذا أمر شخصي خاص لكيلا تتعرض له الدولة»، ليعود فينفي بعد جملتين أن يكون «في الدولة الإسلامية شيء من سلب الحرية الفردية» أو «أثر للسيطرة «الديكتاتورية» والزعامة المطلقة».

أما السبب **الثاني** للتشويه الحاصل في فهم طبيعة الحياة السياسية ضمن الدولة الإسلامية، فيعود إلى قبول النموذج السياسي التاريخي من دون إخضاعه لعملية نقد وتمحيص، لذلك نجد المودودي[٥] يشدّد على حق القيادة الرسمية بقبول أو رفض قرار الشورى، اتباعاً لموقف الفقهاء المتقدمين، وتعويلاً على مسؤولية القيادة. ففي سياق بحث أسس الحكم الإسلامي، يوجب المودودي اعتماد الرئيس على مبدأ الشورى في قراراته، لكنه لا يلزمه اتّباع قرار الشورى، ويخيّره بين رفضه وقبوله، فيكتب: «الأمير محتوم عليه المشاورة في الأمر. ومجلس الشورى لا بد من أن يكون حائزاً على ثقة جميع المسلمين، وليس من المحظور الشرعي أن يُنتخب هذا المجلس بأصوات المسلمين وآرائهم، وإن لم يكن له نظير في عهد الخلافة الراشدة»[٦]. ويتابع المودودي تفصيل أسس الحكم الإسلامي، وتحديد العلاقة بين مجلس الشورى والرئيس، أو الأمير، فيقول: «والأمور التي تُقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال، إلا أن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزاناً للحق والباطل. ﴿**قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث**﴾[٧]، فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الفرد أصوب رأياً وأحَدّ بصراً في المسائل من سائر أعضاء المجلس، فإن كان الأمر كذلك، فليس من الحق أن يُرمى برأيه لأنه لا يؤيده جمع غفير. فالأمير له الحق أن

---

(٤) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمه من الأردية جليل حسن الإصلاحي ([الرياض]: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٤٧.

(٥) نمثّل بكتابات المودودي للتدليل على أطروحتنا نظراً إلى كونه واحداً من أكثر المفكرين الإسلاميين، إن لم يكن أكثرهم على الإطلاق، تأثيراً في تشكيل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ورغم بروز توجهات إسلامية مخالفة في الآونة الأخيرة، كتلك التي تمثّلها كتابات الترابي والغنوشي، فإن طروحات المودودي لا زالت إلى الآن تستأثر بتفكير التيار الإسلامي العام.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ١٠٠.

يوافق الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه»[٨].

إن طرح مسألة حق القيادة في قبول أو رفض قرار الشورى بناءً على مقولة إن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة، ينطوي على تخليط واضح بين آليات الاجتهاد المعرفي وآليات التقرير السياسي. لا شك في أن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة، بل قد يظهر على لسان القلة القليلة. لكن اتّباع الرأي الأصوب وتحقيقه يجب أن يتمّ من خلال الحوار وتبادل الأفكار والآراء وإقناع جمهور المواطنين، لا من خلال الاستبداد بالرأي وحمل الجمهور على اتباع رأي رجل فرد أو حفنة من الأشخاص. فإعطاء القيادة السياسية الحق في الضرب بآراء الآخرين عرض الحائط قد يؤدي إلى حمل الأغلبية المخطئة على رأي الأقلية المصيبة حيناً، ولكنه يؤدي أيضاً إلى حمل أغلبية صائبة على رأي أقلية خاطئة أحياناً. فالقضية في جوهرها ليست قضية مقابلة بين معياري الحق والعدد، والخلوص إلى أن الحق هو المعيار الذي يتناسب مع عقيدة المسلم وقيمه. القضية، في تقديرنا، **قضية تعيين الآلية التي يتم عبرها قبول أو رفض الخطط السياسية التي تعتمدها القيادة التنفيذية**. والسؤال المطروح يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يتم التعويل على الأقلية في تبنّي القرارات العامة، أم تُعتمد آراء جمهور المسلمين؟ وتتأكد أهمية هذا الطرح عند ملاحظة ارتباط القرارات السياسية للدولة بنوعين من القضايا: **قضايا تتعلق بالمصلحة العامة للأمة، وقضايا تتعلق بالمبادىء الشرعية**. وفي كلتا الحالتين نجد أن اعتماد رأي الجمهور أقرب إلى المقاصد الإسلامية العامة. فرأي الجمهور أولى بالاتباع من رأي الأقلية، لأن المصلحة العامة بطبيعتها مرتبطة بالكل لا بالجزء. ورأي الجمهور أولى بالاتباع في القضايا المتعلقة باستخراج المبادىء، لأن الكثرة الغالبة أقرب إلى الإجماع الذي يشكل القاعدة التي تقوم عليها شرعية القرار السياسي ومصداقية الاجتهاد الفقهي.

نعم، عدل المودودي، في دراسة لاحقة ظهرت تحت عنوان «تدوين الدستور الإسلامي»، عن رأيه القائل بحق القيادة التنفيذية في مخالفة رأي الجمهور، متعلّلاً بأن الروح القائمة بين أبناء الأمة اليوم لا ترقى إلى المستوى المعهود في الرعيل الأول. فبما أن الجماعة المسلمة لا تتمتع اليوم بالالتزام الإسلامي نفسه الذي تمتع به المسلمون الأوائل، فإن تقييد السلطة التنفيذية برأي الأغلبية الشورية ضرورة يفرضها تراجع المسلمين قيمياً وإيمانياً؛ يقول المودودي: «ولكنه ما دام لا يمكننا أن ننشىء في البلاد مثل هذه الروح والعقلية [التي سادت لدى الصحابة] ونقيم فيها مثل ذلك المجلس [الذي اعتمده الصحابة] للشورى، فلا مندوحة لنا من أن نجعل الهيئة التنفيذية تابعة

---

(٨) المودودي، المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

لآراء أغلبية أعضاء المجلس التشريعي»[٩].

إن مشكلة الموقف اللاحق الذي اتخذه المودودي من العلاقة بين القيادة التنفيذية وأهل الشورى، هي افتقاده إلى أرضية صلبة يقف عليها. فالتزام القيادة قرار الشورى ليس الموقف الأمثل الذي يقوم عليه البناء السياسي في الإسلام، كما يرى المودودي، بل حالة عارضة تفرضها أوضاع خاصة. فالأصل الثابت، وفق هذا المنطق، هو عدم التزام رئيس الدولة قرار الشورى، بينما يشكل الالتزام حالة طارئة عارضة تفرضها أوضاع شاذة منحرفة.

إن الموقف الداعي إلى إطلاق سلطة القيادة التنفيذية الذي وقفه المودودي، وتابعه فيه آخرون، لا يعتمد دراسة مؤسسة الشورى في العهد الراشدي دراسة مستقلة، بل يقوم على تبنّي النتائج التي اعتمدتها النظرية الاتّباعية[١٠] من دون تمحيص أو مناقشة، لذلك يكتب: «فهاتان الآيتان [أي آيتا الشورى] توجبان المشاورة على رئيس الدولة، وتأمرانه بأنه إذا عزم على شيء بعد المشاورة فعليه بتنفيذه متوكلاً على الله تعالى. ولكنهما لا تكفيان للقطع في المسألة التي نحن بصددها الآن. وكذلك ما وجدت حكماً قاطعاً في هذا الباب في أحاديث النبي ﷺ. غير أن العلماء قد استنبطوا من عمل الصحابة في عهد الخلافة الراشدة أن رئيس الدولة هو المسؤول الحقيقي عن شؤون الدولة، وعليه أن يسيّرها بمشاورة أهل الحل والعقد، ولكنه ليس مقيداً بأن يعمل بما يتفقون عليه ـ كلهم أو أكثرهم ـ من الآراء»[١١].

إن الموقف المتقدم ينطوي على تخليط بين المبدأ السياسي الكلي وتطبيقاته التاريخية في النماذج السياسية التي اعتمدها المسلمون المتقدمون لتنزيل المبدأ على الواقع. ويرجع هذا التخليط إلى عجز عن إدراك أن المبدأ هو الأساس الذي ينبني عليه النموذج السياسي، وأن النموذج يحتل، لذلك، مرتبة ثانوية بالنسبة إلى المبدأ الذي يبرره، وإذا كان الأمر كذلك، فإن عملية تعديل النموذج تصبح عملاً ضرورياً عند تبين فشله في تحقيق المبدأ الداعي إلى قيامه.

إن تصحيح الانحراف التصوري الذي طرأ على مفهوم الدولة يتطلب دراسة الفكر التاريخي بحثاً عن طبيعة القواعد العامة التي تحكم الفعل السياسي الإسلامي،

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(١٠) آثرنا استخدام تعبير «النظرية الاتباعية» بدلاً من تعبير «النظرية التقليدية» لوصف النظرية السياسية التي طورها فقهاء السياسة المتقدمون من أمثال الباقلاني والجويني والفراء والغزالي وغيرهم، نظراً إلى أن نعت النظرية بالتقليدية لا يعكس المساهمات الاجتهادية المهمة للعديد من العلماء المتقدمين الذين شاركوا في تطويرها.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

ومن ثم تنزيلها على الواقع الاجتماعي والسياسي الراهن، المخالف في بنيته وطبيعة علاقاته للمجتمع الذي واكب بروز المؤسسات السياسية الإسلامية التاريخية. ولأن مثل هذا العمل يتجاوز حدود الدراسة الحالية، فإننا سنكتفي بإشارات سريعة إلى جوانب من الفكر والممارسة السياسيين الإسلاميين اللذين يعكسان لمحات مشرقة ومتسامية من النموذج السياسي الإسلامي.

وقبل الشروع في تلمس طبيعة قواعد العمل السياسي ضمن الدولة الإسلامية، نحتاج أولاً إلى تحديد مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي.

ثانياً: المفهوم التاريخي للدولة

لعل الخطوة الطبيعية الأولى في بحثنا هي تقصي تطور مفهوم الدولة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. فقد وردت كلمة «دولة» في موضع وحيد من الكتاب المبين، في مطلع سورة الحشر. يقول الله تعالى معللاً حكم الفيء المتعلق بالأموال التي غنمها المسلمون عقب إجلاء بني النضير، **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾**[١٢].

فقد أسست آية الفيء المذكورة أعلاه حكماً مغايراً لأحكام الغنيمة المتبعة قبل نزولها. ذلك أن تقسيم الغنيمة المتبع قبل نزول سورة الحشر يعتمد تخميس الغنيمة بحيث يذهب خمسها إلى بيت المال لينفق في مصارفه، بينما توزع الأربعة أخماس المتبقية على المقاتلين. بيد أن آية الفيء قضت تخصيص كامل الغنيمة التي حصل عليها المسلمون من دون قتال لبيت المال، معلّلة هذا الحكم بالإرادة الإلهية في عدم تركيز الثروة بين فئة الجنود، وجعلها، بالتالي، متداولة أو «دُولة» بين فئات الأمة على اختلافها كافة.

لكن مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدد في الأدبيات السياسية الإسلامية إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول، فقد استخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح دار الإسلام أو الأمصار للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية، كما استخدموا مصطلحات الخلافة أو الإمامة أو الولاية للدلالة على الهيئات السياسية المركزية للأمة. وكان أول من أدخل مصطلح الدولة إلى الكتابات الفكرية المؤرخون المسلمون الذين وظفوا مصطلح الدولة لتمييز السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي استطاعت السيطرة على مؤسسات السلطة (وفي

---

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآية ٧.

مقدمتها منصب الخلافة والجيش) بدءاً بالبيت الأموي ثم العباسي. ولم يلبث مصطلح الدولة أن أصبح صنواً للتقسيمات السياسية الخاضعة لبيوتات قوية عقب تراجع سلطة الخلفاء العباسيين، كالدولة الإخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية وغيرها.

ومع دخول القرن السابع الهجري أصبح مصطلح الدولة ذا مفهوم محدد، وشاع استخدامه في الكتابات السياسية والتاريخية. فابن منظور (٦٣٠ ـ ٧١١هـ)، مثلاً، يميز في معجمه الموسوعي **لسان العرب** بين استخدامين لكلمة دولة؛ فيكتب تحت مادة «دول»: «الدَولة والدُولة، العقبة في المال والحرب سواء. وقيل الدُولة، بالضم، في المال، والدَولة بالفتح في الحرب؛ وقيل هما سواء فيهما، يضمان ويفتحان؛ وقيل بالضم في الآخرة والفتح في الدنيا؛ وقيل هما لغتان فيهما. والجمع دُوَل ودِوَل». فالمفاضلة بين الدَولة، بفتح الدال، والدُولة، بضمها، تتعلق، بحسب التعريف الذي أورده ابن منظور، بماهية الأمر المتداول. فإذا كانت الثروة هي الأمر المتداول، استخدم لفظ الدُولة، بضم الدال؛ وهذا هو الاستخدام القرآني لمادة «دول»، كما يخبرنا ابن منظور نقلاً عن الفرّاء: «قال الفراء في قوله تعالى: **﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾**، قرأها الناس برفع الدال إلا السلمي، فيما أعلم أنه قرأها بنصب الدال، قال: وليس هذا للدولة بموضع؛ إنما الدولة للجيشين يَهزم هذا هذا ثم يُهزم الهازم، فنقول: قد رجعت الدولة على هؤلاء كأنها المرة؛ قال: والدُولة برفع الدال، في الملك والسنن التي تغير وتبدل عن الدهر، فتلك الدُوْلة والدُوَلة». ثم يتابع ابن منظور شرح معنى كلمة «دولة» ناقلاً عن الزَّجّاج ويونس وآخرين، فيكتب: «وقال الزجاج: الدُولة اسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والانتقال من حال إلى حال، فمن قرأ: **﴿كي لا يكون دُولة﴾** فعلى أن يكون على مذهب المال، كأنه كي لا يكون الفيء دولة، أي متداولاً. وقال ابن السِّكِّيت: قال يونس في هذه الآية: قال أبو عمرو بن العلاء: الدُولة بالضم في المال، والدَولة بالفتح في الحرب؛ قال: وقال عيسى بن عمر: كلتاهما في الحرب والمال سواء، وقال يونس: أما أنا فوالله ما أدري ما بينهما»[١٣].

يمكننا الخلوص من النقاش السابق إلى أن كلمة «دولة» قد اكتسبت مع بداية القرن السابع الهجري معنيين مترابطين: المعنى **الأول** مرتبط بالاستخدام الذي ورد في القرآن الكريم، حيث استخدمت كلمة دُولة (بضم الدال) للإشارة إلى الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئات أخرى، بينما يرتبط المعنى **الثاني** بالاستخدام الذي أصبح شائعاً في فترة لاحقة عندما استخدمت كلمة دَولة (بفتح الدال) للإشارة إلى الهيمنة

---

(١٣) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ١٤٥٥.

السياسية والعسكرية لفئة من فئات المجتمع على الفئات الأخرى، ويتضح الترابط بين المعنيين عند ملاحظة عدم انفكاك الهيمنة الاقتصادية عن الهيمنة السياسية في الغالب.

لكن مفهوم الدولة لم ينضبط انضباطاً دقيقاً حتى منتصف القرن الثامن الهجري عندما استطاع عبد الرحمن بن خلدون أن يطوّر مفهوم الدولة من خلال دراسة القاعدة الاجتماعية التي ارتكزت عليها السلطة في المجتمعات السياسية المعاصرة له والمتقدمة عليه. ويعود الفضل في اكتشاف الأساس الاجتماعي للسلطة إلى المنهج التحليلي الذي وظّفه ابن خلدون في دراسته، الهادف إلى تحديد الأنساق العامة للفعل الاجتماعي والسياسي، انطلاقاً من المعطيات التاريخية المتوافرة. وخلص ابن خلدون بعد دراسته التجارب السياسية التاريخية إلى أن ظهور الدولة وتلاشيها متوقفان على بروز واختفاء عصبة منظمة متضامنة في ما بينهما وفق رابطة أطلق عليها ابن خلدون اسم «العصبية» وأرجعها إلى وحدة الأصل والنسب، ونحن إذ نتفق مع ابن خلدون في أن بروز منظمة مترابطة داخلياً ومنسجمة في أهدافها وأفعالها شرط ضروري لقيام الدولة واستمرارها، نختلف معه في تحديد الآصرة التي تربط بين أفراد الجماعة المنظمة. فآصرة النسب التي اعتمدها ابن خلدون كأساس للعصبية، أو التضامن الجماعي، هي في تقديرنا حالة خاصة من حالات متنوعة تشمل أيضاً وحدة العقيدة، والإرادة والمصلحة، وغيرها.

بيد أن تخصيص ابن خلدون الأساس الذي يقوم عليه تضامن الجماعة السياسية بالنسب، لا يغيّر شيئاً من فحوى القاعدة العامة التي تتفتق عنها أطروحته الرئيسية، والتي تقول بأن **الدولة تتحدد في البنية السلطوية التي تؤسسها جماعة سياسية منظمة في مجتمع يتألف من العديد من الجماعات السكانية**. إن المفهوم الذي تقدم به ابن خلدون حول الدولة هو، في تقديرنا، المدخل الصحيح لتعريف الدولة الإسلامية.

ثالثاً: نحو تعريف معاصر للدولة الإسلامية

لعل أبرز الصعوبات التي يواجهها الباحث المتلمس للأسس التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وجود ركام هائل من الأفكار والتصورات والنظريات التي أنتجتها الثقافة الغربية، وتلقفتها المنطقة الإسلامية، خلال القرنين الماضيين. ويبدو التأثير الثقافي الغربي في الفكر الإسلامي المعاصر واضحاً بشكل خاص من خلال هيمنة قوالب التفكير الغربية على النتاج الثقافي والسياسي للمفكر المسلم. ففي نطاق تحديد العناصر المميزة للدولة ـ الذي هو موضوع اهتمامنا الحالي ـ يلاحظ ميل العديد من الباحثين والمنظرين إلى تعريف الدولة من خلال المركبات الثلاثة للدولة القطرية، التي تشكل حجر الزاوية في المنظومة الدولية الراهنة: الشعب والإقليم والسيادة (أو الحاكمية).

يؤدي تبنّي هذا التعريف، المنبني على التصور والتجربة السياسيين الغربيين، إلى نتيجتين خطيرتين: **الأولى**، التسليم بشرعية التقسيم السياسي الحالي للمناطق الإسلامية، وبالتالي قبول الخريطة السياسية التي تكرس مركزية الغرب وتبعية المناطق الإسلامية. فالخريطة السياسية الحالية للأمة هي إرث استعماري، وضع خطوطها الرئيسية الحاكم المستعمر بناءً على مصالحه الذاتية وأطماعه الخاصة، ومن دون النظر إلى إرادة الشعوب المستعمرة ومقاصدها ومصالحها. **الثانية**، إن تعريف الدولة من خلال المركبات الثلاثة للدولة القطرية، المذكورة آنفاً، لا يمكننا من تشوف العناصر الرئيسية التي تفاضل بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، نظراً إلى أن المبادىء الإسلامية تحظر عمليات الاصطفاء القومي والعرقي التي تؤدي إلى هيمنة واستبداد جماعة قومية أو عرقية على الجماعات الأخرى، كما تحظر عمليات «التنقية» العقدية التي تؤدي إلى إكراه اتباع الديانات الأخرى على الدخول في دين الجماعة المهيمنة أو طردهم وإجلائهم عن ديارهم إذا ما أصرّوا على الاحتفاظ بعقيدتهم.

لذلك فإن تعريف الدولة يجب أن يتم من خلال مركبين: ١ ـ المبادىء السياسية المنظمة للعلاقات السلطوية ضمن مجتمع سياسي معين، و٢ ـ الأجهزة والهيئات المخوّلة مهمة تنظيم الحياة السياسية ضمن هذا المجتمع. وبالتالي يمكن تعريف الدولة بأنها البنية السلطوية التي توجه الفعل السياسي وتحدّده وفق منظومة من المبادىء السياسية المعتمدة. إن التعريف السابق يمكّننا من تمييز الدول انطلاقاً من عناصر جوهرية في تركيب الدولة تلعب دوراً حاسماً في صياغة الحياة السياسية، بدلاً من التعويل على عناصر عرضية كالتقسيم الجغرافي أو التركيب القومي والعرقي. وهكذا يمكننا، انطلاقاً من التعريف المقترح، التمييز بين الدول اعتماداً على طبيعة الحياة السياسية ونوعية الالتزامات العقدية والقيمية السائدة، فنقسم الدول إلى إسلامية أو اشتراكية أو ليبرالية، أو غير ذلك من التقسيمات. وانطلاقاً من التعريف العام السابق للدولة يمكننا **تعريف الدولة الإسلامية بأنها البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدّده وفق منظومة المبادىء السياسية الإسلامية.**

وبناءً على ما تقدّم، يظهر لنا أن التنظير للدولة الإسلامية يتعلق أساساً بتحديد المبادىء السياسية اللازمة لإخراجها إلى حيّز الوجود والممارسة الفعليين. ولأن سبر طبيعة القواعد التي حكمت الممارسات السياسية في المدينة المنورة هو المدخل الطبيعي لتحديد المبادىء السياسية الإسلامية، فإننا نتحوّل في المبحث التالي لإلقاء الضوء على النموذج السياسي الذي أسسه الرسول الكريم وصحبه في المدينة.

رابعاً: النموذج المدني

يتجلّى التطبيق العملي للمبادىء السياسية القرآنية في بنود **صحيفة المدينة** التي حدّدت الأسس العامة للفعل السياسي ضمن الدولة الإسلامية المدنية. فقد أسست

وثيقة المدينة عدداً من المبادىء السياسية المهمة، التي شكّلت بمجملها الدستور السياسي للمدينة الذي حدّد حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسي الجديد، مسلمين وغير مسلمين، وصاغ البنية السياسية للنظام الناشىء. وفي ما يلي أهم المبادىء التي أثبتتها الوثيقة(١٤):

١ ـ أعلنت الوثيقة أن **الأمة المتشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته، وليست مجتمعاً منغلقاً تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة**. فحق العضوية في الأمة يتحدّد، كما تشير الوثيقة، في أمرين: أ ـ قبول مبادىء النظام الإسلامي، وهو قبول يتجلّى في قرار «اتّباع» أحكام النظام الأخلاقية والقانونية؛ ب ـ «الالتحاق» بالنظام وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد لتحقيق مقاصده وأهدافه. **فالاتّباع واللحاق والجهاد هي الضوابط التي تحدّد العضوية في الأمة** كما تبيّن الفقرة الأولى من الصحيفة: «هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم»(١٥).

٢ ـ أدّى انضواء الأفراد والجماعات في نطاق النظام السياسي الجديد إلى اعتماد الأمة، والرابطة الأمّتية، إطاراً عاماً، يحدّد سلوك الأفراد واتجاهات الفعل السياسي ضمن المجتمع الجديد، مع الاحتفاظ، في الوقت نفسه، بالبنى الاجتماعية والسياسية السابقة. **فقد نجم عن بروز الأمة في المدينة اختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية من دون إلغائها**، فتحوّلت الرابطة القبلية من رابطة سياسية رئيسية وآصرة عليا لا ينازعها أي نوع من الروابط الأخرى، إلى رابطة ثانوية خاضعة في القيمة والاعتبار لرابطة رئيسية عليا هي رابطة العقيدة المحددة لإطار الأمة. فكما أعلنت الوثيقة أن المجتمع السياسي الناشىء «أمة واحدة من دون الناس»، أقرّت التقسيمات القبلية، بعد أن فرّغتها من الروح القبلية المتمثّلة بشعار «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، وأخضعتها لمبادىء الحق والعدل العليا. لذلك أعلنت الصحيفة أن المهاجرين من قريش، وبني ساعدة وبني الحارث وبني الأوس، وبقية القبائل المقيمة في المدينة «على ربعتهم [عرفهم] يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم»(١٦).

ويعود اجتناب الإسلام إلغاء التقسيم القبلي من أساسه إلى عدد من العوامل، نجملها في الثلاثة التالية: ١ ـ لم تكن التقسيمات القبلية تقسيمات سياسية محضة، بل كانت أيضاً تقسيمات اجتماعية، توفر لأفرادها نظاماً تكافلياً؛ ومن هنا فإن إلغاء

---

(١٤) النص الكامل للوثيقة موجود في كتاب: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] ([د. م.]: دار الكنوز الأردية، [د. ت.])، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٠١.

(١٦) المصدر نفسه.

الدعم الاجتماعي والاقتصادي الذي توفره القبيلة قبل تطوير بديل آخر، خسارة كبيرة لأفراد المجتمع؛ ب ـ بالإضافة إلى كونها تقسيماً اجتماعياً، كانت القبيلة تقسيماً اقتصادياً ينسجم مع الحياة الاقتصادية الرعوية التي سادت الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. فالتقسيم القبلي هو التقسيم الأمثل للإنتاج الرعوي بما يوفره من حرية الحركة والانتقال طلباً للمرعى؛ وتغييره يستدعي المبادرة أولاً إلى تغيير وسائل الإنتاج وأساليبه، ج ـ ولعل أهم العوامل التي بررت استمرار التقسيم القبلي ضمن إطار الأمة، بعد أن حرصت الرسالة الخاتمة على تفريغ الوجود القبلي من محتواه العدواني الاستكباري، هو صيانة المجتمع الوليد وحمايته من خطر الاستبداد المركزي الذي يمكن أن ينشأ عند غياب البنى الاجتماعية والسياسية الثانوية، وتركيز القوة السياسية في يد سلطة مركزية.

إذن، اعتمد الإسلام النظام السياسي المرتكز على مفهوم الأمة الواحدة بديلاً من النظام القبلي التجزيئي، وأبقى على التقسيم القبلي، بعد تفريغه من محتواه الفردي العدواني، لأسباب حكيمة ووجيهة، تاركاً مسألة تعديل البنية السياسية إلى خيارات أفراد المجتمع، وإلى التطور التدريجي للبنى الاقتصادية والإنتاجية. ورغم تجنب الرسالة الخاتمة أيَّ قرار تعسفي يهدف إلى الإلغاء الفوري للتقسيم القبلي، فقد أدانت بوضوح الحياة البدوية الرعوية، التي تحول بين أبناء المجتمع والتطور الفكري والأخلاقي إلى المستوى الذي يستدعيه التصور الإسلامي، كما يظهر ذلك في قوله تعالى: **﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾**[١٧]. **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً﴾**[١٨].

٣ ـ تبنّى النظام السياسي الإسلامي مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، فأعطى اليهود الحق في اتّباع أحكام دينهم، مؤكداً حق الجميع، مسلمين وغير مسلمين، في العمل بالمبادىء والأحكام التي آمنوا بها: «وان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم». وأكدت الوثيقة مبدئية التعاون بين المسلمين واليهود في إقامة العدل والدفاع عن المدينة ضد العدوان الخارجي: «وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم». وحرمت على المسلمين ظلم اليهود أو الانتصار لإخوانهم المسلمين ضد أتباع الديانة اليهودية من دون الاحتكام إلى مبادىء الحق والخير: «وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم».

---

(١٧) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٩٧.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

٤ ـ أكدت الصحيفة أن السلوك الاجتماعي والسياسي في النظام الجديد يجب أن يخضع لمنظومة من القيم الكلية والمبادىء المعيارية، التي يتساوى أمامها الجميع. فالسيادة في المجتمع ليست لإرادة أفراد وجماعات خاصة، ولكن للشريعة والقانون القائمين على أساس القسط والخير، الكفيلين بحفظ كرامة جميع أفراد الجماعة السياسية. والحقيقة البادية للعيان في بنود الصحيفة هي تأكيدها المتتابع والمتكرر، مبدئية العدل والقسط والمعروف والخير، وإنكارها، بعبارات شتى، الظلم والعدوان، منها: «وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين»، ومنها أيضاً: «وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم».

٥ ـ أكدت الصحيفة أن المرجعية العليا في النظام الإسلامي لحكم الوحي الإلهي، متمثلاً في نصوص القرآن الكريم، أو حكم الرسول الكريم. وتستند هذه المرجعية، عند ظهور الخلاف والشقاق بين مختلف الأطراف، مسلمين أكانوا أم يهوداً، إلى قواعد العدل التي أسستها الرسالة الإسلامية؛ كما يظهر ذلك في الفقرتين التاليتين: «وإنكم مهما اختلفتم في شيء فمرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ». «وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ». نعم، يحق لأصحاب الديانات الأخرى، وفق القانون الإسلامي، أن ينظموا شؤونهم تبعاً لأحكامهم وشرائعهم الخاصة. لكنهم ملزمون بالخضوع للمرجعية السياسية الإسلامية العليا لحل المشكلات المتولدة بينهم وبين الجماعة الإسلامية، أو بين جماعات دينية مختلفة.

٦ ـ أعلنت الوثيقة عدداً من الحقوق السياسية التي يتمتع بها أفراد المجتمع السياسي الإسلامي، المسلمون منهم أو غير المسلمين، مثل حق المظلوم على المجتمع في النصرة واسترداد مظلمته: «إن النصرة للمظلوم»؛ والمسؤولية الشخصية للأفراد، وعدم جواز أخذ البريء بذنب المتهم: «لا يأثم امرؤ بحليفه»؛ وحرية الاعتقاد: «إن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»؛ وحرية الانتقال من وإلى المدينة من دون التعرّض لموانع وعقبات: «وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو أثم».

وكما أدى بروز الأمة الإسلامية في المدينة إلى اختزال الدور السياسي للرابطة القبلية وتحجيمه من دون إلغائه، أدى انديام المد الإسلامي من جزيرة العرب إلى أصقاع نائية في القارات الثلاث إلى اختزال الرابطة القومية وتحجيمها من دون القضاء عليها. ذلك أن الإسلام لم يكن يهدف إلى إلغاء البنى الاجتماعية والسياسية الوسيطة والثانوية، بل إلى تفريغها من محتواها التسلطي العدواني، وتطويعها لمبادىء الرابطة الأمّتية التي تتسامى عليها وتشملها، من دون أن تلغيها، وذلك بغية توسيع دائرة التعاون من القبيلة الواحدة أو الشعب الواحد إلى الأمة قاطبة، وفق المبدأ القرآني

العظيم: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**(١٩).

إن فهم طبيعة العلاقة بين الرابطة القومية والرابطة الأمّتية مهم لاتخاذ موقف صحيح متوسط بين التطرف القومي الذي يعمل جاهداً لتقليص الرابطة الأمتية إلى الحدود القومية، داعياً إلى وحدة قومية محضة من ناحية، والتطرف الأممي الذي يتجاهل وجود الرابطة القومية ودلالاتها بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي والسياسي من ناحية أخرى. إن الموقف السليم الذي يتفق مع الأحكام والتصورات الإسلامية، في تقديرنا، موقف يعترف بأهمية الروابط الاقليمية والقومية وتأثيرها في تكوين الهوية الفردية والتعاون الاجتماعي، لكنه يعتبرها روابط وسيطة لا ترقى في أهميتها وقيمتها إلى مستوى الرابطة العليا، القائمة على وحدة المقصد والمعتقد، والمتمثلة في الوحدة الأمتية التي تجمع كافة الشعوب الملتزمة المبدأ الكلي العلوي. فالولاء النهائي ولاء للأمة؛ لكنه ولاء لا ينفي قيام ولاءات ثانوية ترتبط بأساس قومي أو قطري.

خامساً: المشاركة السياسية

لم يؤسس النموذج المدني قواعد نظرية واضحة للمشاركة السياسية، بل تم تطوير هذه القواعد في رحم النظرية الاتباعية التي لم تبدأ معالمها بالتشكل إلا بعد مرور قرون ثلاثة على تأسيس النموذج الراشدي. ولعل أولى الدراسات السياسية الجادة التي تصادفنا عند تقصي تطور النظرية الاتباعية هي الآراء التي أثبتها أبو بكر الباقلاني في كتاب **التمهيد** تحت عنوان «الإمامة». ففي هذا الكتاب، الذي دوّنه المؤلف في نهاية القرن الهجري الرابع، نجد أصول النظرية الاتباعية التي أخذت شكلها المتطور في كتاب علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**. لكن المحلل للنموذج الثاوي في النظرية الاتباعية يلحظ أن هذا النموذج يلغي المشاركة السياسية الشعبية، فيحصر العمل السياسي في فئة محدودة من أفراد الأمة، هم أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار. ويتعين هؤلاء وفق شروط ثلاثة: «أحدها، العدالة الجامعة لشروطها؛ والثاني، العلم الذي يُتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيه؛ والثالث، الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أهل للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف»(٢٠).

بيد أن النظرية الاتباعية تغفل كلياً بحث الطريقة التي يمكن اتباعها لاختيار «أهل الاختيار»، ولا تحدّد الآليات التي يجب توظيفها لمعرفة الأفراد المستوفين الشروط المذكورة. لذلك يلجأ الماوردي إلى التورية والإجمال عند الإشارة إلى الأساس التكويني

---

(١٩) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٢٠) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٦.

لـ «أهل الاختيار»، فيكتب: «فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية [أي أن اختيار الإمام فرض كفائي على الأمة] كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام من هو أهل لها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة؛ وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم. وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة، وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه»[٢١].

إن المشكلة التي تعترضنا عند تأمل النص السابق هي مشكلة تداخل المفاهيم واضطراب العلاقة بين الكل ومكوناته الجزئية. يبدأ الماوردي بتقرير أن اختيار الإمام واجب كفائي على الأمة، إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين. ثم يحدّد مهمة اختيار الإمام في فريقين: أهل الاختيار، ممن يحقق الشروط اللازمة للمشاركة في اختيار الإمام، وأهل الإمامة، ممن يحقق الشروط المطلوبة لتولي مهام الإمامة، ويسقط فرض الكفاية حال خروج أو تمايز الفريقين. ويربط الماوردي تمايز الفريقين بشروط يحددها، **لكنه يغفل آلية الخروج والتمايز**، ويكتفي بإعلان أن الإمام يتمّ تعيينه من الفريق الثاني باختيار الفريق الأول. إن الطبيعة الإشكالية للطرح السابق تتجلى في الملاحظتين التاليتين:

الأولى، تغفل الصيغة السابقة طريقة اختيار الفريق الأول، المنوط به اختيار الإمام. فالماوردي لا يخبرنا هل التميز والخروج عملية منتظمة ومحددة، أم هما عملية عفوية؟ فإذا كان الخروج عفوياً، فإن أهل الاختيار، يمكن أن يشكلوا أغلبية السكان في أي مجتمع إسلامي واع، وبخاصة إذا ترك الحكم في تحقق الشروط الثلاثة لأهل الاختيار، المذكورة آنفاً، للقرار الذاتي للأفراد. وإذا كان التميز منتظماً، وجب اشتراك المسلمين في عملية اختيار أهل الاختيار، وبالتالي تصبح المشاركة في عملية الاختيار واجباً عينياً.

الثانية، تمييز الماوردي بين أهل الإمامة والاختيار إشكالي، نظراً إلى تضمن خصائص أهل الاختيار، في خصائص أهل الإمامة. فأعضاء مجموعة الإمامة لا يمكن عزلهم كلياً عن أهل الاختيار: بمعنى أنه يحق لأعضاء فريق الإمامة أن يشاركوا في مداولات فريق الاختيار. وبالتالي، فإن إخراج أهل الإمامة من أهل الاختيار عمل اعتسافي واعتباطي.

إذاً، فعملية المفاضلة بين الأمة وأهل الاختيار وأهل الإمامة، الثاوية في طرح الماوردي، بعيدة عن الدقة، وهي لذلك قمينة بإنتاج تصور مضطرب للبنية السياسية

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.

للأمة، وتحديد حدود فضفاضة متداخلة بين بعض الأجزاء وبعضها الآخر من جهة، وبين الأجزاء والكل المولِّد إياها من جهة أخرى. إن إزالة الخلل في الصيغة التي تقدمها لنا النظرية الاتباعية تتطلب منا إعادة ترتيبها بحيث تتضح العلاقة بين الكل والأجزاء المتولدة منه. وتقتضي الصيغة الجديدة أن تختار الأمة جميعاً أهل الشورى، ويختار هؤلاء من بينهم من هو كفء للقيام بواجبات الإمامة. ولا تقتصر أهمية الصيغة الجديدة التي نقترحها لإعادة تعريف العلاقة بين الأمة والشورى والإمامة على إزالة الاضطراب من الصيغة الأولى فحسب، بل تتعداها إلى إظهار العلاقة الحقيقية بين الأمة والسلطة، وربط مصداقية العملية الشورية وشرعيتها بإرادة الأمة واختيارها. فلقد أدى فك الارتباط بين الأمة ونوابها إلى مفارقات عجيبة في عملية التحديد الكمي لأهل الاختيار. وانتهى الأمر إلى اختزال أعضاء مجلس الشورى الموكول باختيار القيادة التنفيذية للأمة إلى رجل واحد فرد.

ويعود الأساس النظري الذي انبنت عليه هذه النتيجة المذهلة إلى استدلال أورده الباقلاني، واستخدم فيه تعليلاً انزلاقياً، يتموضع الخيار فيه بين طرف علوي، يتمثّل بإجماع أهل الحل والعقد، وطرف سفلي، يتحدّد برجل واحد. يقول الباقلاني: «فإن قال قائل فبكم يتم عقد الإمامة عندكم؟ قيل له: تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة، فإن قالوا: وما الدليل على ذلك؟ قيل لهم: الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة، **ولم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم، ولا عدد منهم مخصوص لا** تجوز الزيادة عليه والنقصان منه، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم انه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه. فإن قيل: ألا جعلتم العقد إلى كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين؟ قيل لهم: **اجمع أهل الاختيار** على بطلان ذلك؛ ولعلمنا بأن الله فرض علينا فعل العقد على الإمام **وطاعته إذا عقد له؛ وان اجتماع سائر أهل الحل والعقد** في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع؛ وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذي لا يصحب فعله ولا تركه؛ **ولعلمنا أن سلف الأمة لم يراعوا في عقدها** لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة أيضاً، وأن عمر ردّ الأمر إلى ستة فقط، وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد؛ فوجب بهذه الجملة صحة ما قلناه. ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته، وسلّم عهده بعقده له»[٢٢].

---

(٢٢) أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، **التمهيد، في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة،** تحقيق محمود محمد الخضري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة ([القاهرة]: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

إن استدلال الباقلاني المثبت أعلاه يعتمد تحليلاً انزلاقياً يتراوح فيه الخيار بين موضعين مستويين يمكن أن يستند إليهما التحديد الكمي لأهل الشورى: «سائر فضلاء الأمة» أو «رجل واحد منهم»؛ ولأن الأدلة المتوافرة لا تعين أي موضع بين هذين الطرفين يمكن الاستناد إليه لتحديد العدد الواجب اختياره للمشاركة في مسؤولية أهل الحل والعقد، فإن أي عدد يتم اختياره تحت «سائر الفضلاء» يؤدي إلى الانزلاق المتتالي إلى العدد الذي دونه على الخط المائل الواصل بين «الكل» و«الواحد» نظراً إلى إمكان قبول أي عدد آخر والعجز عن تبرير الاختيار الكمي بين الطرفين؛ لينتهي هذا التراجع أو الانزلاق في النهاية إلى العدد الواحد[٢٣].

بعد وضع القاضي الباقلاني للمسألة على النحو الذي أوضحناه آنفاً، وأطلقنا عليه اسم التعليل المنزلق، ينتقل الباقلاني ليرفض العدد الأعلى، المتمثل بسائر الفضلاء، ويختار الواحد كأساس لعملية الاختيار. ويستند الباقلاني في رفضه تحديد أهل العقد بسائر الفضلاء إلى نقاط أربع: ١ ـ إجماع «أهل الاختيار على بطلان ذلك»، ٢ ـ وجوب طاعة الإمام «إذا عقد له»، ٣ ـ تعذر «اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد»، ٤ ـ لم يراع «سلف الأمة... في عقدها لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة أيضاً»[٢٤].

ويبدو للمتأمل في الاستدلال السابق أن النقاط الأربع المذكورة تمّ حشدها للتدليل على صحة الرأي من دون سبر أعماقها أو دراسة دلالاتها. فالنقطة **الأولى** التي يثيرها الباقلاني تنطوي على شيء من الطرافة، نظراً إلى أن **إجماع** أهل الاختيار قد اعتمد في سياق إبطال **إجماعهم**. ولا يوضح الباقلاني من يعني بأهل الاختيار. ولكننا نرجح أن الإشارة هنا إلى جمهور الفقهاء الذين لم يعترضوا على النظرية الاتباعية؛ فالإجماع هنا سكوتي لا تصريحي، نظراً إلى ندرة الفقهاء المشتغلين بقضايا «الأحكام السلطانية».

ونحن نختلف مع الباقلاني في استدلاله بإجماع أهل الاختيار لسببين: **الأول**،

---

(٢٣) يمكن تمثيل محاكمة الباقلاني الانزلاقية في الشكل التالي:

سائر الفضلاء

أحد الفضلاء

(٢٤) المصدر نفسه.

لأن الإجماع المشار إليه هنا إجماع على اجتهاد وليس إجماعاً على نص. لذلك فإن مصداقية هذا الإجماع ترتبط بمصداقية الاجتهاد وصحته. فإذا اضطرب الاجتهاد لم يصح الاستدلال به. **الثاني**، لأن التسوية بين أهل الحل والعقد والفقهاء المجتهدين خطأ ناجم عن عدم إدراك القاعدة التي تستند إليها مرجعية أهل الحل والعقد؛ فمرجعية أهل الحل والعقد لا تستند إلى إمكانياتهم الاجتهادية فحسب، بل تستند، قبل ذلك، إلى القاعدة الشعبية التي تمثّل الأساس السلطوي الذي يخولهم حق المشاركة في مسائل الشورى.

أما النقطة **الثانية**، التي يعتمدها الباقلاني لإثبات ضرورة الاقتصار على فرد واحد لاختيار الإمام، فهي وجوب طاعة الإمام. ولا يصح الاحتكام هنا إلى وجوب طاعة الإمام لإثبات شرعية اختياره من قبل رجلٍ واحد نظراً إلى انبناء الطاعة على الشرعية. فهذه مغالطة واضحة في الاستدلال نظراً إلى لجوء الباقلاني إلى المصادرة على المطلوب.

وبالمثل، فإن النقطة **الثالثة**، تعذُّر اجتماع سائر أهل الحل والعقد، لا يصح اعتمادها لرفض مبدأ الكثرة، بل يجب اعتبارها عند تعيين حدود الكثرة. فما لا يدرك كله لا يترك كله. وأياً كان الأمر، فإن هذه النقطة محمولة على افتراض فقدان الوسيلة لتحديد موضع ثابت راسخ بين الكل والواحد، وهو افتراض غير صحيح، كما سنبين في ما يلي.

وأخيراً فالنقطة **الرابعة**، وهي أن سلف الأمة لم يراعوا في عقدها «حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة»، تقوم على عبارة مجملة بحاجة إلى تفصيل وتحليل. فأما عدم مراعاة سلف الأمة حضور جميع أهل الحل والعقد في المدينة، فهذا كلام غير دقيق، ذلك أن الخليفتين الراشدين الأول والثاني قد راعا حضورهم، واعتمدا مشورتهم، إذ يُظهر التحليل الدقيق لممارسات الخلفاء الشورية خلال العهد الراشدي حرصهم على الرجوع إلى القيادات السياسية للأمة. بيد أن اعتماد الرعيل الأول على آليات الشورى القبلية، وعدم تمكنهم من تطوير آليات شورية مناسبة للدولة الإسلامية المتنامية، أدى إلى انحصار المشاركة السياسية في البطون المقيمة في المدينة، بينما بقيت الجماعات السكانية الموجودة في نجد واليمن والشام والعراق ومصر وفارس وشمال افريقيا خارج دائرة المشاركة الشورية. لكن إخراج الأمصار من نطاق المشاركة الشورية، وإغفال أهمية المشاركة السياسية لقيادات الأمة في مختلف أصقاع الدولة لتحقيق استقرار سياسي، وتحصيل تعاون قوى الأمة السياسية وتعاضدها، أدى في النهاية إلى تمردهم على المركز وضعضعة أركان النظام الشوري خلال فترة الفتنة، ومن ثم انهياره كلياً بعد استبداد الأمويين بالأمر.

بيد أن أهمية تجربة الرعيل الأول السياسية لا تعود إلى قدسية أشخاصهم، بل إلى مساهمتهم في تحويل الفكرة والمثال إلى واقع معيش، وأفعال ناجزة من جهة، وإلى

قرب عهدهم بالرسالة السماوية وحاملها (عليه الصلاة والسلام) من جهة أخرى. لذلك فإن نموذجية تجربتهم يجب أن تنبني على فهم صحيح وواضح للمبادىء التي وجّهتهم، وللقواعد السلوكية التي ضبطت تفاعلهم وتعاملهم. أما تقليدهم تقليداً أعمى قبل تعيين محددات فعلهم، أو اتخاذ البنى السياسية والمؤسسات السلطوية التي طوروها واعتمدوها نموذجاً عاماً يحتذى في كل مكان وزمان، فذاك عمل غير علمي، يتعارض مع مبادىء التفكير السليم التي حدّدها القرآن الكريم، وفي مقدمتها مبدأ السلوك المنضبط علمياً، والمتمثل بقوله تعالى: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾**[٢٥]. لذلك فإن اتباع عمل السلف يجب ألا ينطلق من نظرة تقديسية لأشخاصهم، أو اعتقاد عصمتهم، بل من مصداقية القواعد والمبادىء التي وجهتهم وقادت سلوكهم. فإذا تبين، بعد التحليل والدراسة، أن بعض عملهم انبنى على خصوصية تاريخية، أو نجم عن سوء تقدير للأنجع والأصوب، فلا يجوز حينذاك اتّباعهم في الخطط والمسالك التي أدت بهم في النهاية إلى الفتنة والاضطراب السياسي.

لكن الموقف الذي وقفه القاضي الباقلاني، وتبنته في ما بعد النظرية الاتباعية، لم يكن الموقف الوحيد في دوائر الفقه السياسي التاريخي، إذ يجد دارس الفكر السياسي الإسلامي اجتهادات لعلماء معتبرين تُخالف في نهجها ومضمونها النتائج التي وصلت إليها النظرية الاتباعية. فقد استطاع أبو المعالي الجويني حل المعضلة التي واجهت أستاذه أبا بكر الباقلاني من خلال إدخال المتغير السلطوي في المعادلة الكمية لأهل الحل والعقد. يقول الجويني: «الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر، لو ثار ثائرون وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة لما كنت أجد متعلقاً أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد. وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، وقدرت ثوران مخالفين لما وجدت متمسكاً به اكتراث واحتفال في قاعدة الإمامة. ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واتسقت الطاعة، وانقادت الجماعة. فالوجه عندي في ذلك أن **نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة**، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطدم أتباع الإمام. فإذا تأكدت البيعة وتوطدت بالشوكة والعدد، واعتضدت وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذ ذاك تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر. ولما بايع عمر مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شراساً وشماساً، وتظافروا على بذل الطاعة على حسب الاستطاعة»[٢٦].

---

(٢٥) **القرآن الكريم،** «سورة الإسراء،» الآية ٣٦.

(٢٦) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم،** تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ومصطفى حلمي (الاسكندرية: دار الدعوة، [د. ت.])، ص ٥٥ ـ ٥٦.

إن تحليل الجويني ينم عن فهم دقيق لمصادر اضطراب الدولة واستقرارها؛ فهو يربط «العدد» بـ «الشوكة»، ويحمل التحديد الكمي لمجلس الشورى على القدرة على إمضاء القرار وتثبيت الاختيار في وجه معارضة المعارض وثوران الثائر. لذلك يخلص الجويني إلى أن العدد اللازم يجب تحديده بحيث يعكس أعضاء المجلس إرادة القوى المختلفة والجماعات السكانية المتعددة. فتحديد عدد أهل الاختيار بآحاد أو عشرات أو مئات من الأفراد، من دون النظر إلى القاعدة الشعبية والقوى السياسية التي يمثّلها هؤلاء، خطأ ناجم عن جهل قاتل ببنية الواقع، وقوانين حركة المجتمع وسكونه.

ويتكرّر هذا التحليل العميق لمحددات العدد المطلوب للمشاركة في الاختيار في كتابات أبي حامد الغزالي، الذي يؤكد أن المعوّل في تحديد العدد هو حصول اتفاق بين جمهور المسلمين. فالعدد المطلوب هو العدد اللازم والكافي لتمثيل القاعدة الشعبية للدولة. يقول الغزالي: «والذي نختاره أنه يُكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال، ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى، إذ في موافقته موافقة الجماهير. فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. وليس المقصود أعيان المبايعين: **وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع**، وذلك يحصل بكل مستولٍ مطاع. ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر، رضي الله عنهما، [ما][٢٧] انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته. ولو لم يبايع غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين، أو انقسموا انقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب من مغلوب، لما انعقدت الإمامة. فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة؛ فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء... **ومدار جميع ذلك على الشوكة. ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان**»[٢٨].

وهكذا نجد في كتابات بعض المتقدمين بذوراً لنظام شوري يسمح بالمشاركة السياسية للقاعدة الشعبية، ويرفض النموذج النخبوي الذي تقدمه إلينا النظرية الاتباعية، ويمكن اعتماده أساساً لتطوير نموذج سياسي معاصر يجمع بين معايير الأصيل ومتطلبات الحديث.

(٢٧) لا يستقيم المعنى من دون إضافة «ما» هنا. ويبدو أنها أسقطت عفواً من قبل المؤلف أو المحقق.

(٢٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية** (الرسالة المستنصرية)، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية؛ ٧ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

سادساً: الوحدة السياسية والاستقلالية القانونية في النموذج الإسلامي

ثمة نقطة نود التعرّض لها في هذه الدراسة هي مسألة الحريات السياسية للجماعات المغايرة عقدياً ضمن الدولة الإسلامية. إن النظرة الفاحصة المدققة تُظهر لنا أن المخاوف العلمانية المتعلقة بإرغام الأقليات غير المسلمة على اتباع أحكام الشريعة الإسلامية نابعة من إسقاط النموذج الغربي على المحتوى المعرفي الإسلامي. ذلك أن النموذج الغربي، خلافاً للنموذج الإسلامي، لا يفاضل بين دائرة التشريع السياسي ودائرة التشريع القانوني. لذلك فإنه يعتبر تبني جماعات سكانية خاضعة لسلطته السياسية منظومات قانونية مغايرة للمنظومة التي تتبناها الدولة، عملاً غير شرعي، وشكلاً من أشكال العصيان والتمرد، في حين يمكّن تمايز دائرة الفعل الشرعي السياسي من دائرة الفعل الشرعي القانوني في النموذج الإسلامي الجماعات العقدية المتغايرة من اتباع قواعد سلوكية خاصة بها، طالما لم تتعارض هذه القواعد مع المبادىء القانونية الكلية. ونجد جذور تقسيم الأحكام الشرعية إلى سياسية وقانونية في كتابات بعض علماء الشريعة والسياسة المتقدمين، وفي مقدمتهم ابن قيّم الجوزية وابن خلدون.

يميز ابن قيم الجوزية في كتابه **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** بين دائرة الأحكام الفقهية ودائرة الأحكام السياسية، وذلك بتخصيص الأولى بالأحكام المستنبطة مباشرة من المصادر الشرعية وإطلاق الثانية على الأحكام القائمة على اعتبارات المصلحة العامة، والواقعة ضمن الإطار العام للشريعة، فيكتب: «وقال ابن عقيل في الفنون جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الجزم ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة»(٢٩).

عمد ابن قيم الجوزية في النص المتقدم إلى تحديد دائرة الفعل الشرعي السياسي، أو ما أطلق عليه اسم «السياسة الشرعية» اتباعاً لأستاذه ابن تيمية. فدائرة الأحكام الشرعية السياسية تتجاوز، كما يوضح ابن قيم الجوزية، دائرة الأحكام المستنبطة من

---

(٢٩) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ١٢ ـ ١٣.

نصوص الوحي لتشمل أحكاماً انبنت على «مصلحة الأمة».

وبالمثل، يعمد ابن خلدون إلى التمييز بين دائرة الأحكام الشرعية ودائرة الأحكام السياسية العقلية، فيكتب في **مقدمته** تحت عنوان «فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»: اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه؛ وحكمه فيهم تارة يكون **مستنداً إلى شرع** منزل من عند الله، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه، الذي جاء به مبلغه؛ وتارة إلى **سياسة عقلية** يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصلحتهم»(٣٠).

ويتابع ابن خلدون ليحدد دائرة السياسة العقلية، فيقول: «ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين. أحدهما يراعى فيه المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص؛ وهذه كانت سياسة الفرس، وهي على جهة الحكمة، وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة، والآفات وأحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان. وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم؛ فقوانينها إذاً مجتمعة من أجل شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم»(٣١).

فكما فاضل ابن قيم الجوزية بين الأحكام المستنبطة من النص والأحكام السياسية المنوطة بالمصلحة العامة، عمد ابن خلدون في النص السابق إلى اتباع النهج نفسه ففاضل بين الأحكام «المستندة إلى شرع منزل» والأحكام «المستندة إلى سياسة عقلية». ويربط ابن خلدون الأحكام المستندة إلى سياسة عقلية بالمصلحة العامة للأمة من جهة، والمصلحة الخاصة للسلطان من جهة ثانية. بيد أن التصنيف الخلدوني للأحكام السياسية يعاني بعض الاضطراب، نتيجة اعتماده في تحليله على نموذج السلطة الذي شاع في الحكومات الإسلامية بدءاً بالعهد الأموي، كما شاع في حكومات الممالك غير الإسلامية. لذلك نجده تارة يعتبر الأحكام الشرعية بديلاً من

---

(٣٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (دمشق: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٢٤٠.

(٣١) المصدر نفسه.

الأحكام السياسية، وتارة أخرى يجعلها مكمّلة إياها. ورغم اضطراب وعدم وضوح المفاضلة بين الأحكام المستندة إلى السياسة والأحكام المستنبطة من الشريعة عند علماء الشريعة والسياسة المتقدمين، فإن المثالين السابقين يشيران إلى تعرّض الدراسات السياسية الإسلامية لمسألة العلاقة بين هذين النوعين من الأحكام.

ونظراً إلى أهمية المفاضلة بين الأحكام الشرعية السياسية وغير السياسية التي ظهرت بوادرها في أعمال المتقدمين، فإننا سنعمد في المبحث التالي إلى تطوير تصنيف قانوني ينطلق من التقسيم الثنائي للأحكام الشرعية المبين آنفاً، وذلك لتحديد إطار العملية التشريعية المنوطة بمؤسسات الدولة.

سابعاً: التشريع والاجتهاد في الفقه والسياسة

يلحظ المدقق في البنية التشكيلية للشريعة انقسامها إلى دوائر قانونية متمايزة. وينجم التقسيم الرئيسي للشريعة عن تمايز الأحكام الشرعية إلى أخلاقية وحقوقية. ويظهر هذا التقسيم في كتابات علماء الشريعة المتقدمين من خلال مفهومي «حقوق الله» و«حقوق العباد». وتتعلق مجموعة الحقوق الأولى بالالتزامات الشخصية للفرد، بينما ترتبط الأخرى بالتزاماته المجتمعية. لكن تمييز الفقهاء الأوائل بين الأخلاقي والحقوقي لم يكن مطرداً ولا بيّناً؛ فبقيت الدائرة الأخلاقية والإيمانية من القانون متداخلة ومتراكبة مع الدائرة الحقوقية. ويعود ذلك في تقديرنا إلى تعويل الفقهاء على الالتزام الطوعي للمسلمين بأحكام الشريعة واهتمامهم بوسائل التربية والتثقيف، بدلاً من الركون إلى أجهزة السلطة لتطبيق الأحكام الشرعية. بيد أن اعتبار أحكام القانون من الوجهة السياسية يتطلب منا تمييز البعد الفردي الأخلاقي من البعد الاجتماعي الحقوقي. لذلك يمكن النظر إلى منظومة الأحكام الشرعية على أنها محصلة **نوعين من الأحكام الموجهة للفعل الاجتماعي**: يتألف النوع الأول من **الأحكام المؤيدة بالسلطة السياسية للدولة**، التي تتكفل بمهمة تطبيقها، وإلزام الأفراد باحترام توجيهاتها، بينما يتكوّن النوع الثاني من **الأحكام المتعلقة بقرار الفرد الشخصي**. وبالتالي، فإن المسألة المتعلقة بالنوع الأول من الأحكام دنيوية وأخروية في آن، في حين تقتصر المسؤولية بالنسبة إلى النوع الثاني على المسألة الأخروية.

وبناءً على ما تقدم يمكننا أن نميز نمطين لتأثير الأحكام الشرعية في السلوك الفردي: التوجيه والاقتصاص. فتأثير الشريعة في السلوك الاجتماعي يتم ضمن **الظروف النموذجية** من خلال توجيه فعل الأفراد وهدايتهم، وتزويد المجتمع بإطار مرجعي لحل المشكلات وتنسيق الجهود. ويعوّل على القصاص في مثل هذه الظروف لردع وعقاب العناصر غير المنضبطة التي تدفعها أنانيتها ومصالحها الشخصية الضيقة إلى تجاوز حقوق الآخرين. ونقصد بالظروف النموذجية هنا توافر نوعين من العوامل:

١ ـ **إجماع جمهور المواطنين** على احترام المبادىء الأساسية للقانون الشرعي، و٢ ـ **قيام قيادة سياسية تمثل المقاصد العامة والمصالح المشتركة لجمهور المواطنين**، وتعمل على تحقيقها على أرض الواقع. وفي غياب هذين العاملين يصعب تطبيق الأحكام الشرعية، ويتحوّل القانون الشرعي إلى أداة للقهر والإكراه المحض، ويختفي البعد التوجيهي.

إن فهم طبيعة المنظومة القانونية وطريقة عملها يُظهر لنا عبثية الجهود التي تُتخذ من تطبيق أحكام القصاص، أو الحدود، مدخلاً لتأسيس النظام الإسلامي وتحكيم الشريعة في حياة المجتمع. إن التركيز على تطبيق الأحكام الجزائية من دون بناء إجماع شعبي، أو تطوير الوعي والالتزام الإسلاميين، عمل ناجم عن سوء فهم وتقدير غايات الشريعة ومقاصدها، وعلاقتها بالمؤسسة السياسية.

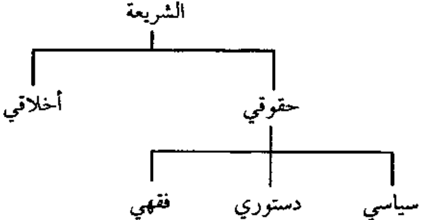
لكن المدقق في طبيعة الأحكام الحقيقية يلحظ أن هذه الأحكام تنقسم بدورها إلى ثلاث مجموعات رئيسية: الأحكام الشرعية الفقهية والأحكام الشرعية الدستورية والأحكام الشرعية السياسية[٣٢].

١ ـ **الأحكام الفقهية**، أحكام مستنبطة مباشرة من مصادر الشريعة، ومنظمة للعلاقات التبادلية بين الأفراد، كأحكام الأحوال الشخصية، والأحكام التعاقدية، والجنائية. ومهمة تطوير هذه الأحكام واستنباطها من مصادرها هي مهمة الفقهاء المجتهدين، سواء أمارس هؤلاء الفقهاء مهمة الاجتهاد الفقهي بصورة فردية، كما كان الحال في القسم الأعظم من التاريخ الإسلامي، أم تمت عملية الاجتهاد الفقهي ضمن هيئات فقهية مؤلفة من علماء الفقه المعتبرين ضمن الدوائر الفقهية، أم باختيار نمط متوسط أو مشترك بين النمطين السابقين. وأياً كان النمط المختار للاجتهاد الفقهي، فإن عملية تطوير الأحكام الفقهية يجب أن تبقى عملية بعيدة عن هيمنة مؤسسات الدولة، وخاضعة كلياً لسيطرة الفقهاء أنفسهم.

نعم أعطى فقهاء السياسة المتقدمون الإمام صلاحيات تنفيذية واسعة، تشمل فترة رئاسة مطلقة، وسلطات تعيينية غير محدودة، وسلطات مالية واسعة، فكانت

---

(٣٢) يمكن تمثيل التقسيم المتقدم للشريعة بالمخطط التالي:



سلطات رئيس الدولة (الخليفة، أو الأمير، أو الإمام، أو السلطان) مطلقة على المستوى التنفيذي. بيد أن إطلاق سلطات الرئيس التنفيذية لم يجعل منه حاكماً مطلقاً، نظراً إلى افتقاده أي سلطة تشريعية من جهة، وانحصار قراراته وأفعاله ضمن دائرة الأحكام الشرعية المستنبطة من قبل الفقهاء المجتهدين، من جهة أخرى. فكانت الأحكام الشرعية هي التي تحدد موارد خزينة الدولة ومصاريفها، كما تحدّد حقوق المواطنين المسلمين وغير المسلمين، وحقوق المحارب والمستأمن، وأحكام البيع والتجارة، وغيرها من الحقوق والأحكام. كما حدّدت الأحكام الشرعية التي طورها الفقهاء القوانين التي يحكم بها القضاة المعينون من قبل السلطان. أما دوائر التشريع والإعداد الفقهي فقد استمرت عبر تاريخ الإسلام الطويل خارج إطار سلطة الخليفة أو السلطان، لتحافظ على استقلالها الإداري والمالي باعتمادها على موارد الأوقاف الشرعية المستقلة عن خزينة الدولة، ولتحافظ بذلك على استقلال إرادتها وقرارها عن إرادة السلطة التنفيذية وقرارها.

نعم كان من الممكن للسلطان ووزرائه، أحياناً، استصدار قوانين من دون العودة إلى الفقهاء. بيد أن هذه القوانين كانت أقرب إلى المراسيم الرئاسية ذات الطبيعة الإدارية منها إلى القوانين التشريعية، نظراً إلى تقيدها بأحكام الشريعة، مصدر الشرعية الوحيد في المجتمع الإسلامي، وإلى توقُف قبولها شعبياً على تأييد القيادات الفقهية التي تمتعت باحترام الجماهير في القسم الأعظم من التاريخ الإسلامي.

إن إبقاء عملية تطوير الأحكام الفقهية خارج دائرة السلطة الرسمية للدولة ضروري للحيلولة دون إخضاع هذه العملية لاعتبارات سياسية بعيدة عن معايير الاجتهاد الفقهي. وهذا يتطلب، بالتالي، إبقاء الهيئات الفقهية الموكولة على تقنين الأحكام الشرعية خارج البنية الإدارية لمؤسسات الدولة الرسمية. فالهيئات الفقهية الموكولة على عملية التقنين الفقهي يجب أن تستمد شرعيتها من دعم جمهور الفقهاء لها، لا دعم مؤسسات الدولة. بيد أن استقلالية الوظيفة الفقهية لا تمنع، بطبيعة الحال، قيام تعاون بين مؤسسات الدولة وأجهزتها والهيئات الفقهية، طالما كان التعاون طوعياً، لا نتيجة إرغام وإكراه.

٢ ـ **الأحكام الدستورية**، أحكام محدّدة القواعد العامة للفعل السياسي، ومنشئة المؤسسات السياسية الشرعية، وضابطة عملها، وتُستنبط هذه الأحكام من نصوص الوحي ومن القواعد الكلية للسلوك الاجتماعي. ذلك أن قواعد السلوك الاجتماعي تمكّننا من فهم حدود الفعل والآليات المجتمعية لتحقيق القواعد الكلية الشرعية. فتعيين النمط الأمثل لتطبيق المبادىء الشرعية الكلية لا يتأتى إلاّ من خلال فهم البنية الاجتماعية السائدة.

ولعل النموذج البارز لهذا النوع من الأحكام، ذلك الذي اعتمدته صحيفة

المدينة أساساً لتنظيم العلاقة بين الجماعات السكانية في المدينة من مسلمين ويهود، ولضبط حدود الفعل السياسي، وتعيين حقوق المواطنين وواجباتهم. فتشترك الأحكام الدستورية، من جهة، مع الأحكام الفقهية باعتمادها على مبادىء مستمدة من نصوص الشرع؛ كما تشترك، من جهة أخرى، مع الأحكام السياسية في استنادها إلى المصلحة العامة. ولأن الاستقرار السياسي للدولة الإسلامية يتطلب دعماً واسعاً لمبادئها ومؤسساتها، فإن إقرار أو تعديل الأحكام الدستورية يجب أن يعتمد على إجماع أغلبية مطلقة من جمهور المواطنين، لا اتفاق أغلبية بسيطة منهم[٣٣].

٣ ـ **الأحكام السياسية**، أحكام ترتبط بقضايا تتعلق بالمصلحة العامة، ولا تنبع مباشرة من نصوص الوحي. ويجب التنويه ـ منعاً لسوء الفهم ـ بأننا لا نقصد بتمييز هذه الأحكام من الأحكام الفقهية، من خلال نفي انبثاقها المباشر من النصوص، أي إخراجها من دائرة الأحكام الشرعية، بل التأكيد على رجحان اعتبار المصلحة العامة كمعيار لها. فالأحكام السياسية المنبنية على المصلحة العامة شرعية طالما اهتدت بالمقاصد الإسلامية الكلية ولم تتعارض ونصوص الشرع، كما أوضحنا سابقاً.

ولأن المصلحة العامة هي الاعتبار الرئيسي في هذه الأحكام، فإنها تتميز من الأحكام الفقهية باعتمادها على آليات الشورى السياسية، لا على آليات الاجتهاد والإجماع الفقهي. فالأحكام الشرعية السياسية صادرة عن القيادات الشورية للأمة، ومتأثرة بانسجام مصالح الجماعات السكانية المختلفة أو تعارضها، وبعمليات التفاوض والتساوم الجارية بين مختلف الأطراف المعنية، في حين أن الأحكام الفقهية متحددة، في الاعتبار الأول، بمعايير منهجية وعلمية عبر الاجتهاد الفردي، وبدرجة تطابق هذه الاجتهادات عبر عملية الإجماع.

ولا بأس أن ننوّه، أخيراً، بأن هذه الدوائر ليست مستقلة تماماً بعضها عن بعض، بل يضم كل منها مساحات تتداخل فيها أحكام أو اعتبارات خاصة بالدوائر الأخرى. ومع ذلك تبقى الفروقات الوظيفية التي تمايز بينها من الأهمية بحيث تبرر فصلها بعضها عن بعض، كما تستدعي فصل المؤسسات المعنية بها.

ثامناً: العملية التشريعية بين الأمة والدولة

إن البنية التشكيلية للشريعة الإسلامية ذات دلالات مهمة بالنسبة إلى الممارسة السياسية ضمن النظام الإسلامي، لأنها تكشف لنا عن دوائر وقطاعات من الأحكام

(٣٣) الدراسة التفصيلية للمحددات الكمية للأغلبية المطلقة والبسيطة تقع خارج إطار بحثنا الحالي. لذلك نكتفي هنا بالتنويه بأنه يمكن، على سبيل المثال، تعيين الأغلبية البسيطة بنسبة ٥٠ إلى ٦٠ بالمئة وتعيين الأغلبية المطلقة بنسبة ٦٠ إلى ٨٠ بالمئة.

الشرعية مستقلة عن الفعل السلطوي. فتمييز البعد الأخلاقي من البعد الحقوقي من الشريعة، يُظهر لنا الخطأ الذي يقع فيه بعض المنظرين الإسلاميين عندما يصف الدولة الإسلامية بالشمولية ويسند إليها مهمة تطبيق الشريعة برمتها، من دون اعتبار البنية التشكيلية للشريعة. وينجم هذا الخطأ، في تقديرنا، عن التسوية بين البنية السياسية للأمة والبنية السياسية للدولة، وبالتالي الخلط بين وظائف الدولة المتعلقة بالبعد السلطوي القانوني للشريعة، ووظائف الأمة المرتبطة ببعدها التربوي الأخلاقي. فالمفاضلة بين هذين النوعين من الوظائف مهمة وحيوية للحيلولة دون استخدام الدولة لفرض المبادىء الأخلاقية والمفاهيم الإسلامية، أو أي تفسير وفهم خاص بها تتبناه فئة من فئات المجتمع، على مواطني الدولة الإسلامية ورعاياها. **الدولة الإسلامية ليست مؤسسة متخصصة في قضايا الجماعة المسلمة فحسب، لكنها نظام سياسي عام قائم على مبادىء الشريعة الإسلامية وملتزم أمن وسلامة ورفاه مواطنيه ورعاياه على اختلاف دياناتهم وعقائدهم ومذاهبهم وجنسياتهم وأعراقهم.**

لذلك لم يؤدّ ظهور النظام الإسلامي في الماضي، ويجب ألاّ يؤدي في المستقبل، إلى فرض تصور ضيق محدود، أو اجتهاد خاص، على المجتمع السياسي الأمّتي. ذلك أن مبدأ التعددية العقدية والمذهبية اعتُبر منذ ميلاد الأمة مبدأ سياسياً أصيلاً؛ فالنصوص القرآنية المحكمة، بنوعيها المكي والمدني، تؤكد بوضوح مركزية مبدأ الحرية العقيدية في التصور الإسلامي: **﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[٣٤]، **﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾**[٣٥].

ولقد احترمت الأمة، التزاماً بتوجيهات الوحي، مبدأ التعددية العقدية خلال القسم الأعظم من تاريخها الطويل، فصانت الحكومات المتعاقبة منذ العهد الراشدي حرية الاعتقاد، وسمحت للأقليات غير المسلمة بممارسة شعائرها والتصريح بمعتقداتها، بل وتطبيق شرائعها وفق منظومة إدارة ذاتية[٣٦]. وبالمثل، احترمت الأمة، بمجملها، التعددية المذهبية، بشقيها **التصوري والقانوني**، فقاومت كل محاولة لإقحام السلطة السياسية إلى جانب أحد أطراف الحوار المذهبي، أو ترجيح اجتهاد على آخر، وأصرّت على تحجيم دور السلطة السياسية وحصر مهامها ضمن دائرة محدودة. إن دارس التاريخ السياسي للأمة لا يملك إلاّ أن يلحظ أن كل الممارسات التاريخية التي تضمنت خروجاً على مبدأ التعددية المذهبية والحرية العقدية، تمثل الاستثناء لا القاعدة.

---

(٣٤) **القرآن الكريم،** «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٣٦) انظر ميثاق المدينة الذي ضمن الحرية العقدية والتشريعية، في: ابن هشام، **السيرة النبوية،** ص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

فقد لاقت جهود الخليفة المأمون، على سبيل المثال، الرامية إلى إقحام الخليفة في دائرة الاجتهاد التصوري، واستخدام سلطته السياسية لترجيح كفة طرف من الأطراف المتحاورة، استنكاراً واسعاً من علماء الأمة وجمهورها، واصطدمت مساعيه الرامية إلى تحقيق تجانس عقدي، باستخدام القهر والقوة، بإرادة الأمة الرافضة تحكيم السيف في مسائل الفكر والإيمان، مما حدا الواثق بالله، الخليفة الثالث بعد المأمون، على التراجع في نهاية عهده عن سيرة سابقيه والتخلي عن نهجهم.

إن الهدف الأساسي من إقامة نظام سياسي هو إيجاد الشروط العامة التي تسمح بتحقق مهمة الإنسان الخلافية، لا فرض تعاليم الإسلام من خلال القهر والإرغام. لذلك فإننا نعزو بروز منظمات تعمل على حمل الأمة على اتّباع نهج ضيق وفهم محدود، وتدعو إلى استخدام السلطة السياسية لتطويع الناس لأحكام الإسلام، إلى التخليط بين دور ووظائف الأمة من ناحية، ودور ووظائف الدولة الإسلامية من ناحية أخرى. ففي حين تهدف الأمة إلى تربية الشخصية الإسلامية، وتوفير المناخ المناسب للنمو الأخلاقي والروحي للفرد، وإتاحة المجال له لتشوُّف دوره وأهدافه في الحياة ضمن الإطار العام للشريعة، تسعى الدولة إلى تنسيق نشاطات وجهود الأمة بغية توظيف الطاقات والامكانيات البشرية والطبيعية للتغلب على المصاعب والعقبات السياسية والاقتصادية التي تعيق نمو الأمة ورقيّها.

بيد أن المفاضلة بين وظائف الأمة والدولة لا تعني، بأي حال، عزل الأولى عن الأخرى. فكلتاهما مرتبطة بالأخرى وجودياً وتاريخياً. ذلك أن الوجود الفعّال لمنظومة الحكم الإسلامي يفترض، أولاً، بروز الأمة إلى حيّز الوجود: بمعنى أن قيام الدولة الإسلامية يشترط ظهور مجتمع ملتزم بالمبدأ والمعيار العلويين، كما يتطلب الاستمرار الفعلي للأمة تأسيس دولة تحمل طموحات المجتمع الملتزم وآماله وتعمل على تحقيقها؛ فرغم إمكان استمرار الوجود الإيماني والأخلاقي للأمة حال الغياب الطارىء للدولة، فإن بقاءها الوظيفي والنظامي يتطلب حضور الدولة. ومن هنا، يظهر لنا أن الدولة الإسلامية هدف أخلاقي وإيماني سام، لأن تكامل الحياة الإسلامية متوقف على قيامها؛ وهي كذلك ضرورة عملية وشرط أساسي لبلورة الحقيقة الإيمانية، وتجسيد القيم والمثل الإسلامية، وانعكاس مباشر للنمو الوجداني والتنظيمي للأمة.

المفاضلة بين العام والخاص في الشريعة، والتمييز بين مهام الأمة والدولة بما يتناسب والمقاصد العامة للتنزيل، ضرورة حيوية إذا ما أردنا تجنب تحويل السلطة السياسية إلى أداة لتحقيق مصالح جزئية خاصة، والحيلولة دون استخدام أجهزة الدولة ومؤسساتها لتجميد الحياة في إطار المرحلة التاريخية الراهنة، وبالتالي، تكريس الوضع السائد، ومنع نمو الأمة روحياً وفكرياً وتنظيمياً.

تاسعاً: المؤسسات التشريعية والقانونية

يتضح من العرض السابق أن المهام التشريعية ليست محصورة في النظام الإسلامي ضمن مؤسسات الدولة، بل هناك دائرة واسعة من التشريع المرتبط بالجهود الفقهية، على المستويين الأخلاقي والحقوقي. ولأن القسم الأكبر من التشريع المتعلق بالعلاقات التعاملية والتعاقدية بين الأفراد منوط بالهيئات التشريعية الفقهية، فإن المهام القضائية يمكن، بل يفضّل، أن ترتبط مباشرة بالأمة لا بالدولة: بمعنى أن اختيار القضاة يمكن أن يتم بالانتخاب المباشر ضمن دوائر انتخابية بدلاً من اعتماد طريقة التعيين من قبل السلطة التنفيذية، في حين تنحصر مهام الهيئات القضائية المرتبطة بالدولة في القضايا الدستورية، أو القضايا المرتبطة بخلافات بين جماعات سكانية متغايرة في مصادرها التشريعية، أو القضايا المرتبطة بالمصلحة العامة للوحدة السياسية.

وبذلك تنحصر نشاطات الدولة التشريعية والقضائية في إطار الفئة الثالثة من الأحكام التي أطلقنا عليها اسم الأحكام السياسية، بينما تبقى الأحكام المتعلقة بالنشاطات التربوية والتبادلية في إطار سلطة الأمة. ذلك أن تطوير الشخصية الفردية وتحقيق سموها الإيماني لا يتحصلان باستخدام أساليب القهر والإرغام، بل باعتماد أساليب التربية والتثقيف والتحاور. كما يجب إعطاء الحكومات المحلية مهمة تنظيم العلاقات التبادلية بين الأفراد والهيئات والتنظيمات العاملة في دائرتها، فهي الأقدر على التعامل مع قضايا مرتبطة بالتغيرات المحلية. وتبقى الدولة، في النهاية، الأنسب والأقدر على مواجهة المسائل المتعلقة بالصالح العام، وبتطوير الحياة الاجتماعية وتحسينها.

إن أهمية البنية التشكيلية للشريعة لا تقتصر على قدرتها على مقاومة النزعة السلطوية المركزية التي تطبع النموذج الغربي للدولة، بل تتعلق أيضاً بالضمانات التي تمنحها للأقليات الدينية، إذ إن النموذج الإسلامي يحافظ على الاستقلالية التقنينية والإدارية لاتباع الديانات المغايرة، نظراً إلى خروج دائرة التشريع الفقهي (التعاملي) من سلطة الدولة الرسمية. هذا في حين يحرم النموذج العلماني للدولة الأقليات الدينية من استقلالها القانوني، ويصرّ على إخضاع جميع المواطنين لمنظومة قانونية تعكس القيم العقدية والسلوكية للأغلبية الحاكمة. وبالمثل، يتيح النموذج الإسلامي للأقليات الدينية المشاركة في صنع القرار السياسي والانضمام إلى مجلس الشورى العام، لأن قرار الشورى، كما رأينا آنفاً، قرار سياسي يرتبط أساساً بمبدأ المصلحة العامة للمجتمع السياسي، وهي مصلحة مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم العقدية.

خاتمة

حاولنا في هذا الفصل إبراز بعض المبادىء السياسية الإسلامية التي يمكن أن تكون أساساً لنموذج حديث للدولة الإسلامية يختلف من حيث بنيته وشكل علاقاته

السياسية عن النماذج السياسية الإسلامية التاريخية. كما حاولنا إظهار خطل اعتماد موقف قبلي من الدول الإسلامية، والتنويه بأن الموقف العلمي يتطلب القيام بدراسات مستفيضة يتم عبرها عزل العام عن الخاص، والمبدأ عن تطبيقاته التاريخية.

ورغم الطبيعة «الاستكشافية» لهذه الدراسة، يمكننا الخلوص من عرضنا المتقدم إلى عدد من النتائج، نجملها في النقاط الخمس التالية:

١ ـ تتطلب عملية تطوير نموذج سياسي مناسب للبنى الاجتماعية والسياسية المعاصرة، الجمع بين مقتضيات الانتماء الحضاري إلى الثقافة العربية الإسلامية ومتطلبات تطوير نظام سياسي قادر على الاستجابة لتحديات الحاضر وتلبية احتياجات المستقبل: بمعنى أن النموذج السياسي المنشود يجب أن يعتمد مبادىء الأمة وقيمها العلوية أساساً لترشيد عملية تطوير بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية، وتوجيه الاجتهادات الرامية إلى البحث عن مناهج وأساليب عمل تتناسب وحجم التحديات المعاصرة.

٢ ـ يستمد النموذج السياسي الإسلامي شرعيته من مبدأ الإجماع السياسي، مما يعني أن أية محاولة لفرض النظام السياسي من خلال القهر والإرغام تقع خارج دائرة الشرعية، وفي حيز البغي والعدوان. إن قيام فصيل من فصائل الأمة باحتكار السلطة السياسية، والعمل على فرض رؤية واجتهاد خاصين على أفراد المجتمع، ضارباً بتصورات واجتهادات فئات الأمة المغايرة عرض الحائط، أمر مرفوض، لأنه يتعارض ومبدأ الإجماع، المصدر الرئيسي للشرعية السياسية.

٣ ـ تعتمد إمكانية تعاون فصائل الأمة المختلفة، على اتفاقها حول قواعد العمل السياسي، وبنية السلطة السياسية وحدودها، إذ لا بد لقيام نظام تعددي من حصول إجماع حول أسس النظام السياسي المستقبلي، وطبيعة الإجراءات السياسية الشرعية. لذلك فإن توضيح طبيعة النظام السياسي القادر على الجمع بين مقتضيات الأصالة ومتطلبات الحداثة هو المهمة الملحّة للفكر العربي الإسلامي المعاصر.

٤ ـ يتجاوز مفهوم التعددية في التصور الإسلامي إطار التنظيم السياسي ليشمل الإطار القانوني أيضاً. ذلك أن التعددية السياسية، على أهميتها، ليست كافية لمنع التسلط وفرض الحلول الجزئية التي تعكس إرادة أغلبية بسيطة على عموم الأمة. وبالتالي، فإن النموذج السياسي الثاوي في التصور الإسلامي قمين بتحقيق قدر أكبر من الحرية والكرامة لأفراد المجتمع إذا أمكن تخليصه مما علق به من خصوصيات تطبيقية تاريخية.

٥ ـ إن قيام نظام تعددي قادر على احترام الكرامة الإنسانية، وتوفير خيارات حقيقية لأفراد المجتمع ضمن الإطار العام للنظام الإسلامي، يتطلب وجود تفاضل وظيفي بين الأمة والدولة. ويلزم لذلك، المحافظة على محلية القرار السياسي في ما يتعلق بالقضايا المحلية، وحصر سلطة الدولة في القضايا العامة المتعلقة بأمن الأمة ورقيها.

الفصل الخامس

مفارقات الجدل في إشكالية الدين والسياسة(*)

عبد الإله بلقزيز(**)

الجدل الذي يدور في الفكر العربي المعاصر تحت عنوان الموقف من الدعوة العلمانية هو - في موضوعه - جدل حول أنماط العلاقة بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة. يُكنّى بالعلمانيين كل أولئك الذين أبطلوا الصلة بين الحدّين، وفكّوا الارتباط بينهما على أي مستوى من مستويات تَمظهره الممكنة، على خلفية الافتراض أن المجال السياسي - والدولة منه - هو مجال زمني على وجه الطبيعة والضرورة: مجال يقع بناؤه بالتواضع على قواعد ومبادئ وضعية غير مفارقة أو متعالية. كما يُكَنّى بالأصوليين، كل أولئك الذين يقرأون تلك العلاقة بوصفها علاقة تلازم وتماهي عصيَّة، بل ممتنعة عن أي لون من ألوان الفصل، على خلفية الافتراض أن السياسة باب من أبواب الشريعة وحُرْمَة دينية ضد أي انتهاك وضعي. يذهب بعض الأولين - بل قُل معظمهم - إلى وجوب إقامة الدولة على مقتضى العَلْمَنة الشاملة، ويذهب بعض الأخيرين إلى وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، واعتبارها مصدر التشريع الوحيد، بل إلى وجوب إقامة الدولة الإسلامية.

في هذا الجدل الصاخب نعثر على مفارقات مثيرة لدى الفريقين: يتحدث الأولون عن العلمانية وعن وجوب إقرار نظامها وكأننا نعيش في كنف الدولة الدينية على مثال دولة الكنيسة التي أوجبت قيام نقيضها في أوروبا النهضة! ويتحدث

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٧)، ص ١٢٩ - ١٣٨.

(**) أستاذ جامعي، وأمين عام المنتدى المغربي العربي.

الأخيرون عن وجوب إخضاع الدولة للدين وإقامتها على أركان الشريعة، وكأننا أمام دولة علمانية حقيقية على مثال الدولة الحديثة في أوروبا! تتغذى مفارقة الأولين من كونهم يتمثلون نموذجاً مرجعياً خارجياً (الدولة الحديثة في أوروبا وفي فرنسا بالذات) من خلاله يفكرون في المجال السياسي العربي اليوم، دون الانتباه إلى خصائصه، أو إلى مكانة الدين في الحياة العامة. وتتغذى عند الأخيرين من كونهم يفكرون في مثالٍ للدولة لم يتحقق حتى في الإسلام الأصل، ويَتمثّلون من خلاله المجال السياسي المعاصر. ولو أردنا أن نلخّص جوهر المفارقة لدى الفريقين، فإننا نقول إن كلاً منهما يفكر في الصلة بين الدين والسياسة تفكيراً **لاتاريخياً**، فيذهب أحدهما إلى تصوُّرها علاقة انقطاع كامل، متجاهلاً التاريخ المعاصر، فيما يذهب الثاني إلى اعتبارها علاقة اتصال كامل متجاهلاً التاريخ الفعلي لتلك العلاقة في الماضي.

يمثل هذا الجدل مناسبة للتفكير في العلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي في التجربة التاريخية للإسلام، وفي الوضع التاريخي المعاصر، بوصفه سبيلاً إلى الوقوف على الفرضيتين اللتين تؤسسان مواقف الفريقين (الفرضية التي تقول بأن دولة الإسلام الأولى كانت دينية، والفرضية التي تقول بأن الدولة العربية الحديثة تحتاج إلى علمنة بسبب طبيعتها الثيولوجية)، وللنظر إليهما من منظار واقع العلاقة الفعلي بين المجالين.

أولاً: الإسلام والمجال السياسي: الأصول والتجربة التاريخية

كيف تشكّل **المجال السياسي** في الإسلام؟ بالتشريع الديني أم بالتراكم التاريخي: تراكم تجارب بناء هذا المجال؟ لا نبالغ حين نقول إن الجواب عن هذا السؤال يرفع الكثير من الالتباسات التي تحيط بالموضوع، ويفتح الباب أمام إمكانية فهم الكثير من وقائع العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدين والدولة كما جرت، بعيداً عن مطالب السياسة اليوم.

١ ـ تكوين المجال السياسي الإسلامي

في السعي إلى تَقَصّي الأوجه التاريخية، والملابسات المختلفة، لتشكُّل مجال سياسي في الإسلام، تطالعنا ثلاث حقائق رئيسية: أن النصوص الدينية **لم ترسم شكلاً للنظام السياسي** ولا حددت آليات عمل الاجتماع السياسي للمسلمين؛ وأن المرجع الوحيد الذي في حوزتنا للتعرف على كيفية تكوين المجال السياسي هو **التجربة النبوية في «دولة» المدينة**، وتجربة الخلافة الراشدة في ما بعد؛ ثم إن الدولة التي جرت إقامتها، على عهد النبي ﷺ والخلفاء، **لم تقم على أسس دينية** بأيّ من المعاني التي تُفهم من عبارة الدولة الدينية.

أ ـ في غياب تشريع ديني للمجال السياسي

على ما يحفل به النص القرآني من تشريعات مختلفة للاجتماع الإسلامي، في سائر تجلياته تقريباً، فإننا لا نعثر على شيء من ذلك في ما اختص بحقل المعاملات السياسية، إذ نلاحظ **غياباً للتشريع في المجال السياسي**. فما خَلا النص **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** [الشورى: ٣٨] والأمر القرآني **﴿وشاورهم في الأمر﴾** [آل عمران: ١٥٩]، لا نجد ثمة نصوصاً تقطع بشكل النظام السياسي، أو بطبيعته، أو بالعلاقات فيه بين الحكام والمحكومين. ويمثل هذا **الغياب لتشريع قرآني في المسألة السياسية** واحداً من الأسباب التي هيأت مناخاً للانقسام والصراعات الطاحنة، التي تغذّت من غياب ضابط نصّي مرجعي يؤول إليه أمر المختلفين على سبيل الاحتكام. لكن ذلك الغياب يمثل أيضاً واحداً من الأسباب التي حملت على ممارسة فعل الاجتهاد لاجتراح نُظُم وقواعد وقوانين ليس منصوصاً عليها. ويكفي دليلاً على ذلك أن غياب ذلك التشريع لم يمنع المسلمين من إقامة دولةٍ، ومن تَوْسِعة جغرافيتها السياسية مع الفتوحات، ولا من تأسيس فقهٍ للسياسة واكب الدولة إياها بالتبرير والتسويغ والتنظير.

على أنه إذا لم يكن المجال السياسي الإسلامي قد تكوَّن من خلال الوحي أو التشريع القرآني، إلاّ أنه سيخضع في تشكيله لعوامل أخرى لعب فيها العامل الديني (النبوي تحديداً) دوراً كبيراً أسبغ عليه طابعاً قدسياً أحياناً، باعتباره ثمرة عمل نبوي، وجعله مرجعاً لدى الفقهاء ولدى كل من فكَّر في المسألة السياسية من باب ارتباطها بالعقيدة.

ب ـ «دولة المدينة» أو المرجع النبوي

يعوّض من غياب هذا التشريع القرآني للمجال السياسي **الجهد النبوي الفعَّال في إرساء أسس دولة للمسلمين**، سيكون لها شأن في ما بعد، وستقوم باستكمال مهمة نشر رسالة الإسلام ـ بعد انقطاع الوحي ـ من خلال تجربة الفتوحات الناجحة التي خاضتها. بدأت هذه الدولة صغيرة وقتية في رقعة جغرافية متواضعة (المدينة ثم مكة والحجاز بعامة في ما بعد)؛ غير أن الأسس التي أقيمت عليها، منذ البداية، سترسم هيكلها الإجمالي، وستجري إعادة انتاجها لاحقاً مع تعديلات فرضها منطق تطور الاجتماع السياسي الإسلامي، في المقام الأول، وبخاصة بعد اصطدام الدولة الفتية بنماذج الدولة لدى بيزنطة ولدى الساسانيين ـ حين توسُّع جغرافيتها السياسية وفيضها عن نطاق الجزيرة العربية ـ واضطرارها إلى التكيف مع نُظُمٍ إدارية أَفْعَلَ وأعقد فَرَضَها توسُّع نفوذ المسلمين في الأمصار.

أُسُسٌ ثلاثة ستكون مدماك هذه الدولة وقوامها، وبالتالي ستعزز فرصتها لاجتياز مخاض الولادة على نحو ناجح: **شخصية مؤسسها النبي محمد ﷺ، واعتماد أدوات**

السياسة في ممارسة السلطة، ثم الانفتاح على نوع ما من التداول على الحكم.

تمتع النبي ﷺ **بكاريزما سياسية** قوية منذ بدأت الخطوات الأولى لمشروع دولته عقب الهجرة إلى المدينة، وبخاصة بعد وقعة الخندق. وليس من شك في أن هالته كقائد سياسي تُعْزَى إلى كفاءته في إدارة السلطة، ونسج التحالفات، وإتقان الهجوم، بل حتى التراجع الإيجابي (على نحو ما حصل في الحديبية). غير أنه لا سبيل إلى أن يتجاهل المرء أن شخصيته كنبي صنعت له شروط هالته السياسية؛ والأهم من ذلك أنها مكّنته من أن يقدم للعرب - على الأقل - أول دولة حقيقية في تاريخ جزيرتهم، وأن يحوّلهم من قبائل إلى أمة. وغني عن البيان أن ذلك لم يسُغْ أمرُه إلا بفكرة التوحيد، التي كانت أساس دعوته، والتي برزت الحاجة، بالتدريج، إلى أن **تنتقل من الحيّز الديني** (وحدانية الله والعبودية له) **إلى الحيز السياسي** (السلطة أو الدولة الواحدة والولاء لها). ونحن نجد في الفارق بين السُوَر المكية والسُوَر المدنية - على مستوى الخطاب - ما يعزز ذلك: إذ نَحَتْ السور المدنية إلى تناول مسائل الاجتماع الإسلامي بصورة كثيفة ورئيسَة، فيما كانت السور المكية منصرفة إلى تجهيز وعي المخاطبين بمنظومة من الأفكار العقائدية. إن كتابة تاريخ تكوين المجال السياسي الإسلامي تمتنع تماماً إلا باستحضار ثقل ومركزية العامل النبوي في التمكين العادي لذلك التكوين، وذلك من خلال إسباغه الشخصي الشرعية على سلطة سياسية مركزية لم تكن من تقاليد قبائل الجزيرة العربية، ولا كان يمكن إقناعهم بها لولا هذا الدور النبوي الشخصي المشار إليه. ومن النافل القول إن غياب تشريع قرآني للمسألة السياسية لم يخلق مشكلة كبيرة للمسلمين، وبخاصة في مراحل التأسيس الأولى، بسبب يُسْر انقيادهم إلى العمل بأحكام السُنَّة النبوية؛ وهي من المصادر الأساس للتشريع. وعليه، لقد بات قيام سلطة سياسية مركزية من الأمور الشرعية المسلَّم بها، ولو من باب الاقتداء بسنَّة النبي وبما نهجه خلفه من الخلفاء الراشدين.

إلى هذا الأساس (الكاريزما النبوية)، يضاف أساسٌ ثانٍ من أسس «دولة النبوّة» - كما سماها هشام جعيط - هو: **إنتاج منظومة من الأفعال السياسية المستقلة عن الطهرانية الدينية**، وتقع في قلبها تقنيات سياسية ثلاث: **الحرب**، **والمفاوضة**، **والتنظيم الوضعي**؛ وقد جرى تجريبها جميعها، لتثبت فعاليتها الحاسمة في تمكين الدولة من التحقق وفي فرض سيادتها وهيبتها على المدينة، فالحجاز، ثم - في ما بعد - على مجموع الجزيرة العربية.

بعد الهجرة إلى يثرب، ومحالفة الأنصار، نشأت الحاجة إلى تدبير شؤون هذه النواة التأسيسية لمجتمع إسلامي، ومعها نشأت حاجات موازية لا تقبل الإرجاء: تأمين اقتصاد غذائي تتمالك به الجماعة الإسلامية المتكوّنة نفسها؛ تكوين قوة عسكرية ضاربة لتوفير الغنائم ولحماية مركز الدولة الإسلامية الفتية من الانهيار أمام قوة قريش

الهائلة؛ إشهار الشوكة أمام الأعداء لحملهم على اعتبار جماعة المسلمين؛ تحقيق انتصارات محدودة تعلي جانب المسلمين ويلين بها جانب المحايدين أو المترددين... الخ. وفي سبيل ذلك كله، لم يكن ثمة من محيد عن خوض الحرب للحصول على القوت، أو للدفاع عن النفس من الثأر، أو لتوسعة رقعة سلطة الإسلام، أو لإخماد الفتن. ومنذ معركة بدر إلى «حروب الردة»، مروراً بأُحُد، والخندق، وحُنين، وتبوك، باتت **الحرب وسيلة سياسية ضرورية لتحقيق أهداف الدولة بعد أن كانت المجادلة هي الوسيلة الأساس لتحقيق أهداف الدعوة**. وقد أضاف شرعيةً إلى الأخذ بالحرب والتوسل بها - تقنيةً أساساً لتحصيل الأهداف - ما كان من أمر قرآني بوجوب إبداء الشدة على الناصبين العداء لدعوة الإسلام لحملهم على أن يُضْوُوا إليه، أو أن يفيئوا إلى سلطانه السياسي. وإذا كان الأمر يتعلق - في هذه الحال - بإشهار أمر الجهاد ضد من وقفوا موقف المناهضة والرفض من فكرة التوحيد (الكفار والمشركون)، فإنه تعلَّق أيضاً بنوعين آخرين من الإخضاع العسكري دُعِيَ المسلمون إلى القيام بهما: إخضاع القبائل اليهودية بالقوة الحربية: تصفية بني قريظة والسيطرة على خيبر بعد إجلاء بني قينقاع وبني النظير (وذلك قصد إمداد المسلمين بغُنْم انتُزع منهم بالقوة)، ثم إخضاع المناطق المرتدة عن الإسلام، بعد وفاة النبي (في عهد أبي بكر الصديق)، والرافضة لدفع الزكاة أو الصدقة. وعلى ذلك، تداخلت في تضاعيف الأعمال الحربية الأهداف المختلفة للسياسة والعمل السياسي: تحصيل الولاء، تأمين المصالح الاقتصادية، فرض سيادة الدولة وهيبتها، توسيع النفوذ. وفي الأحوال جميعاً، تكفلت الصلة بين الدولة والدعوة، مثلما تكفلت الهيبة النبوية، **بإخفاء رداء أخلاقي وديني على أعمال حربية في غاية الشدة، وإسباغ الشرعية عليها**.

إلى جانب الحرب، كانت **المفاوضة** أسلوباً سياسياً معتبراً. وقد مارسها النبي ﷺ في صورها ومناحيها الأربع: المحالفة، والمساومة، والمخادعة، والتنازل.

لقد عبر منحى **المحالفة** عن نفسه في جنوح النبي إلى كسب أنصار لدعوته من خارج المجتمع المكي: من يثرب (الأوس والخزرج الذين أَمْسَوْا أنصاراً بعد الهجرة)، ثم في مدّ خيط المحالفة إلى أطراف المدينة مع قبيلة جُهَيْنَةَ، حليفة الأنصار، وإلى قبائل أخرى ستُمِدّ المهاجرين والأنصار بآلاف المقاتلين مثل مُزَيْنَةَ، وخُزاعة، وغفَار، وسُلَيم؛ ولم تكن مكة قد استسلمت أمام حصار النبي وجيشه، المؤلف من نحو عشرة آلاف مقاتل، حتى اتسعت حلقة المحالفة لتشمل - بعد قيس وتميم وأسد - قريشاً نفسها ثم ثقيفاً في الطائف. لقد نما أسلوب المحالفة متساوقاً مع أسلوب الحرب ومكمّلاً له: كل مشروع لخوض حرب جديدة يستدعي إبرام تحالفات سياسية، وكل محالفة جديدة تنشأ ثمرةً لحرب نبوية ناجحة.

وككل ممارسة سياسية، كانت ممارسات قائد دولة المسلمين ملتزمةً أحكام

وموجبات **تدبير المصلحه**. وعليه، لم يتردد النبي ﷺ في العمل بأسلوب **المساومة** مع الخصم لدفعه إلى الحياد، أو لكسب ولائه، أو لدفع مضرَّته. فَعَلَ ذلك مع قبيلة **غطفان** القوية ـ حليفة قريش ـ حين فوَّت لها ثُلُثَ إنتاج واحة المدينة ـ التي كانت تطمع في السيطرة عليها ـ قصد فك ارتباطها بقريش، وتحييدها في الصراع الذي كان يشهد انعطافته مع وقعة الخندق الحاسمة. وفَعَل ذلك مع الزعامة القرشية، ممثلة في أبي سفيان، الذي تغاضى النبي ﷺ ـ خلال فتح مكة ـ عن كل مواقفه المعادية للإسلام، حين أمَّن الناس على أرواحهم إن هُمْ دخلوا ـ بعد المسجد ـ «دار أبي سفيان»؛ ولم يكن ذلك منه إلا بهدف ترضيته وكسب جانبه وجانب قريش، وهو عين ما حصل، وأفلح حين استسلمت مكة دون قتال ودخلت قريش الإسلام بعد ممانعة شرسة جاوزت العقدين.

في تلازم مع أسلوب المساومة، جرى تجريب أسلوب **خداع الخصوم** مع ما يرافقه من نقضٍ للالتزامات ونكث بالعهود المقطوعة. فقد كان السلوك السياسي النبوي على مستوى عالٍ من الاستعداد للانتقال من حالة الوفاق الشفهي والمكتوب مع الخصوم إلى حالة النقض الكامل له عند أول فرصة تحين للتحلُّل من قيوده. وهو ما تم دون إعارة أي انتباه إلى ما تتمتع به العهود من حُرمة في مجتمع قبلي مثل مجتمع الجزيرة العربية: فقد أمَّن اليهود على مصالحهم وحقوقهم، لكنه دمَّر كيان بني قريظة وأخضع خيبر إخضاعاً كاملاً؛ وأبرم هدنة مع قريش لمدة عشر سنوات، غير أنه لم تمر سنتان عليها حتى ضربت قوات المسلمين حصارها على مكة لتكسر شوكة قريش.

وأخيراً، جنح فعل **التنازل** السياسي إلى التعبير عن نفسه، في السلوك النبوي وفي سياسات دولة المدينة، من خلال التراجع عن أهداف الدعوة مؤقتاً لحفظ كيان الدولة، ومن أجل دفع مضرَّة لا يسمح ميزان القوى بدفعها بغير الإقدام على التنازل مهما كان ثمنه المعنوي. ولعل أعظم الشواهد على ذلك ما جرى في «صلح الحديبية» بين النبي ﷺ وقريش، والذي لم يشاطره فيه بعض صحابته لاعتبارات «مبدئية». وقد ثبت ـ بالنتائج ـ أن موقف النبي ـ وهو موقف سياسي محسوب ـ كان أرجح من موقف بعض الصحابة المبدئي.

وفي موازاة لأسلوبي الحرب والدبلوماسية، قام أساس ثالث ـ تعلَّق بالتنظيم الداخلي لهيكل السلطة ولنظام اشتغالها السياسي ـ هو أسلوب **الشورى** بوصفها تقنية سياسية لممارسة السلطة: سلطة الدولة. ولقد تمتَّع هذا المبدأ بحُجّية دينية كبيرة بسبب كونه أتى في صورة أمر قرآني للنبي ﷺ وللمسلمين، ومن هنا قوته الإلزامية. وقد جرى إعمال هذه التقنية في تجربة السلطة النبوية في حالات مصيرية عديدة: تعلق أمرُها بالحرب أو بالسلم؛ لكنها ستصبح ـ في ما بعد ـ الصيغة الرئيس لإخراج عملية تولية الخلفاء منذ إقرارها عقب اجتماع «سقيفة بني ساعدة» حتى اغتيال الإمام علي بن

أبي طالب. وليس من شك في أن عملية التفاوض على اختيار خليفة للمسلمين - بين «أهل الحل والعقد» - خضعت لاعتبارات قبلية أحياناً، غير أنها مكنت كيان الدولة من الاستمرار، وحققت حدّاً من التداول على السلطة بين نخبة الدولة: كبار الصحابة. ولم تبدأ فصول الصراع الطاحن على السلطة، والذي مزّق لحمة الجماعة السياسية، إلا بعد أن جرى التخلي الصريح عنه في نظام الدولة الإسلامية.

ج - في الطابع «المدني» لدولة المدينة

إن تحليلاً لنظام الدولة - التي أسَّسها النبي ﷺ في المدينة - يقطع بأنها كيان سياسي **قام**، منذ البدء، **على رابطة مدنية** وليس على رابطة دينية، أو قل قام على **عصبيةٍ سياسية** وليس على عصبية الدين. لقد كانت دولة المدينة، بهذا المعنى، **دولة «مواطنين»**، يجمعهم الانتساب إلى كيان اجتماعي - سياسي مشترك، **ولم تكن دولة المؤمنين حصراً**. والشاهد على ذلك ما ورد في «دستور» هذه الدولة («الصحيفة»)، حيث جرى «التعاقد» المكتوب بين محمد ﷺ - والذين معه - وبين سائر الجماعات والملل المكوِّنة للاجتماع السياسي في المدينة؛ ولم يجرِ التمييز في هذا التعاقد بين مؤمن وغير مؤمن برسالة الإسلام: فالولاء هنا **ولاءٌ سياسيٌ** «مدني»، **ولاء للدولة لا للدين**.

ولقد أعيد انتاج هذا المضمون المدني للدولة في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد دول السلالات (من الأمويين إلى العثمانيين)، إذ ظلت الدولة دولة سائر رعاياها الذين يقدمون لها الولاء: مؤمنين كانوا أم غير مؤمنين. والشاهد على ذلك أن الدولة أقرّت الاعتراف بملل أخرى وجماعات دينية أخرى، وبانتمائها إلى دولة الخلافة مقابل دفع ضريبة اقتصادية تعبيراً عن الانتماء والولاء. **وعلى ذلك، فإن مقولة الدولة الدينية لا تتمتع في تجربة الإسلام: إسلام الأصول، وإسلام ما بعد الخلافة الراشدة، بأي شكل من أشكال الشرعية**، إذ منذ الهجرة إلى المدينة، وبداية تكوُّن سلطة نبوية، تحققت أولى أشكال **استقلال المجال السياسي عن المجال الديني** في شكل فعلٍ نبوي سياسي اعتمد الكفاءة الشخصية - في المقام الأول - أمام غياب كامل لنصّ شرعي، واعتمد أسلوب الاستشارة بوصفه شكلاً من العمل بآراء واجتهادات رجال/ بشر لا قداسة عليهم إلا ما كان من امتياز صُحْبتهم للنبي. وقد زاد الطابع المدني للدولة، ومعه استقلال المجال السياسي عن المجال الديني، بعد انقطاع الوحي، ووفاة النبي ﷺ، وباتت السياسة شأناً مفتوحاً على الاجتهاد البشري.

تلك هي الملاحظات المركزية الثلاث التي في وسع القارئ في تاريخ لحظة تكوين المجال السياسي الإسلامي أن يسجلها. وهي جميعها تقطع بأن شكلاً ما من أشكال التمايز بين السياسي والديني قد تحقق منذ بدايات تكوين ذلك المجال، وأنه لم يغير من طبيعته قيام النبي بدور مزدوج: تبليغ الوحي وإدارة السلطة في الآن نفسه.

ويمكننا أن نضيف هنا أن تنمية حالة الانفصال بين السياسي والديني جرى بوتائر أسرع حينما انتقلت الخلافة إلى «ملك عضوض»، وبات الخليفة بعيداً عن أن يدّعي الدور الديني الذي كان للنبي ﷺ، و ـ بدرجة أقل ـ لصحابته، على الرغم من حاجته السياسية المستمرة إلى الشرعية الدينية.

لقد حصلت تحولات هائلة في نظام المُجال السياسي وسلطة الدولة، وفي أنماط الحكم وتقنيات التولية واختيار الحكام، منذ انصرمت حقبة الخلافة الراشدة، ومع ذلك، لم تتعرض ثوابت النسق السياسي الإسلامي لتغيير جوهري، بل حوفظ عليها، وجرت إعادة إنتاجها، وبخاصة ما تعلّق منها بالمضمون الزمني للسلطة والنظام السياسي.

٢ ـ إعادة إنتاج النسق السياسي الإسلامي

الدولة التي أقامها الأمويون، وطوّرها العباسيون، تنتمي من حيث البنية والهيكل الإداري إلى نموذج الدولة الامبراطورية، على النمط الفارسي، الذي لم يعهده عرب الجزيرة ولا وجدوا له نظيراً في دولة الإسلام الأولى: دولة المدينة، حيث البساطة وغياب المراتبية في السلطة. غير أنها لا تنفصل ـ وبأية صورة ـ عن مشروع الدولة/ الكيان السياسي في التجربة الإسلامية. فهي قامت باسم الإسلام (الخلافة!)، ولهدف؛ هو ـ فضلاً عن تدبير شؤون أمة المسلمين ـ نشر دعوة الإسلام في أصقاع أبعد من مركز الدولة. ناهيك عن أن الذين بنوها خارج الجزيرة هم أنفسهم خريجو دولة المدينة ومن كبار بُناتها. ولا مراء في أن هذه الدولة شهدت متغيرات في التكوين باعدت بين صيغتها المؤسّسية وبين صيغة دولة المدينة، ليس فقط على صعيد تعقُّد بنية السلطة فيها، وتضخّم مؤسساتها، ونموّ علاقات التراتب داخلها فحسب، بل أيضاً على صعيد بعض الأسس التي قامت عليها دولة المدينة، إذ افتقرت الدولة الأموية، ثم سليلاتها من الدول اللاحقة، إلى عنصر الكاريزما النبوية، الذي كان عاملاً فعالاً وحاسماً في تكوين الدولة وانتزاع هيبتها من جماعة المتنسبين إليها. كما أبطلت العمل بمبدأ الشورى في إدارة الحكم وفي التولية مستعيضة منه بنظام الوراثة. وإلى ذلك، تحوّل الحكم إلى ملكية خاصة للعصبيات خلاف ما كان عليه أمرُه في بادئ أمره. . . ، وسوى ذلك من علائم التغير التي طرأت عليها بفعل حقائق التراكم السياسي الجديدة بعد تعاظم موجات الفتح والاصطدام بمنظومات حكمٍ أجنبية.

على أن هذه المتغيرات جرى تأصيلها بسرعة تكفي لعدم إشعار المسلمين بالفراغ: جرى إسباغ الشرعية الدينية على الخلفاء من قبل المؤسسة الفقهية، بل وصل الأمر ـ أحياناً ـ إلى درجة تأليه السلطان السياسي وإحاطته بالقداسة ضماناً لصورة الدولة الوفية للإرث النبوي. كما جرى إدراج الوراثة السياسية لكرسي الخلافة ضمن

نظام البيعة لإضفاء الشرعية الدينية عليها. وقد تكفل القمع العادي ـ أحايين كثيرة ـ في انتزاع الاعتراف بهذه الدولة. غير أنه ـ في جميع الأحوال ـ لم تُلْغ هذه المتغيرات **ثوابت** دولة المدينة: انفصال المجال السياسي عن المجال الديني **في التكوين**، واتصاله به **في تحقيق الشرعية**.

استمر الانفصال بين المجالين متحققاً من خلال نزوع السلطة إلى بناء آليات خاصة بها تتحدد بضرورات الاجتماع قبل إلزامات النص، على النحو نفسه الذي انْبَنَتْ عليه. على أن حالة الانفصال تعمَّقت بفعل عوامل مستجدة منها غياب النبي ﷺ: الممثل الأعلى للعقيدة، وإبطال العمل بالشورى التي هي من صميم الشرع: معبِّراً عنها في الأمر القرآني، ثم الحكم بما قَضَتْ به عصبية النَّسَب لا عصبية الدين، و ـ أخيراً ـ استعادة النظام السياسي والإداري غير «الإسلامي» وتكريسه صيغةً رئيسيةً للدولة على ما فيه من غربة عن الفضاء الديني والقيمي للإسلام. ولقد نشأت ـ في موازاةٍ لهذا الانفصال بين السياسي والديني ـ ايديولوجيا تبريرية التمست كل الذرائع للخلافة على ما كان لدى أصحابها (الفقهاء) من شعور بزيْغ الدولة عن جادة الدين. وكان لسان حال فقهاء دولة الخلافة أن الدولة من الضرورات التي توجبها الحاجة إلى اللحمة ضد الفتنة (وهي أشدّ من القتل)، وأن المسلمين ما عادوا مخيَّرين ـ أمام تحدي الانشقاق والانهيار ـ بين قبول دولة الخلفاء على علاتها ـ وسوءاتها ـ وبين تطويقها بالشروط الشرعية. . . الخ. وهكذا اجتمعت كل الأسباب التي صنعت تنمية حالة التمايز والانفصال بين السياسي والديني، بين الممكن والواجب.

أما وجه الاتصال بين المجالين، فكان ـ في حقيقة أمره ـ شكلياً إلى حدّ بعيد: دولة تحتاج إلى بناء شرعيتها أمام «مواطنيها»، فتتوسَّل بالدين واسطة لذلك، وتجنّد الفقهاء لأداء دور الشرعنة! ومن النافل القول **إن الفارق عظيم بين الدولة الدينية** ـ على مثال ما كان في أوروبا العصر الوسيط ـ **وبين دولةٍ لا تجد من سبيل إلى إقرار شرعيتها إلا باستخدام الدين**. إن الدين ـ هنا ـ ليس قواماً للدولة، ولا مرجعاً تشريعياً لها؛ إنه ليس أكثر من أداة وظيفية للاستعمال الايديولوجي الذي تتأتى به شَرْعَنَةُ السلطة السياسية. وهذا عين ما حصل في دول العرب الوسيطة، وما زال يحصل ـ بهذا القدر أو ذاك ـ في دول العرب الحديثة، فينجم عنه خلط في الوعي بين الدولة الدينية وبين استعمال الدين في بناء شرعية السلطة!

نتأدى من السياق السابق إلى استنتاج جوهري في مجال الصلة بين السياسة والدين، في إسلام الأصول، كما في التجربة التاريخية للسياسة والدولة في العصر الإسلامي الوسيط، هو: أن **المجال السياسي الإسلامي تشكَّل مستقلاً عن المجال الديني**، بسبب **غياب تشريع** قرآني له، وكان ثمرة **اجتهاد** بشري يتراتب في سلّم القيمة تنازلياً من النبي ﷺ، إلى الخلفاء الراشدين، إلى خلفاء السلالات، إلى الفقهاء

وكُتّاب الآداب السلطانية. ويترتب عن ذلك القول إن التاريخ الإسلامي **لم يشهد ـ في أيٍّ من لحظاته ـ شكلاً ما من أشكال الدولة الدينية** على النحو الذي شهدته أوروبا الوسيطة المسيحية؛ وهذا مما لا يغيِّر منه أن الرسول ﷺ هو من بَنَى الدولة وأقام أركانها، أو أن السلطة كانت في حاجة دائمة إلى الشرعية الدينية. ذلك أن النبي لم يفعل سوى أنه التزم بالأمر القرآني **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**، فجعل ميدان السياسة مفتوحاً للاجتهاد، مع ما في أي اجتهاد من إصابة وسوء نظر؛ كما أن سائر خلفاء المسلمين حكموا بما اقتضته المصالح المادية، ودون مرجع نصي إلا ما كان من حاجتهم إلى إسباغ الشرعية الدينية على سلطتهم: والفارق كبير بين أن تكون الدولة دولة دينية، وبين أن تحتاج السلطة إلى شرعنة نفسها بالدين. ولعل هذا الاستنتاج يكفي كي يضع أكثر من استفهام على الدعوة المعاصرة إلى بناء «الدولة الإسلامية»، من حيث هو يرفع عنها شرعية التذرُّع بالدين... و ـ بالذات ـ بإسلام الأصول.

ثانياً: في مغالاة القول العلماني

في مقابل الفكرة التي تدعو إلى إحكام ربط الصلة بين الدين والسياسة، بين الدين والدولة، والتي تذهب ـ في المطاف الأخير ـ إلى القول بوجوب إقامة «الدولة الإسلامية»، ثمة مغالاة نظير في وعي العلاقة بين الحدّين (الدين والسياسة)، يذهب أصحابها إلى وجوب علمنة الدولة، على المثال الحديث، بإخراج السياسي من الديني، وتصفية أي مظهر من مظاهر حضوره. وإذا نحن تساءلنا عن الأسباب العميقة التي تؤسس خلفية هذه المقالة العلمانية في الفكر العربي المعاصر، لوجدنا أن من بينها شعوراً ضمنياً بأن الدولة في البلدان العربية ما زالت تقوم ـ في كثير من عناصر وجودها ـ على الدين. نعم، قلّما جَرُؤ بعض التأليف العلماني العربي على المجاهرة باعتقاده في أن الدولة العربية ذات طابع ديني، غير أن أغلبه يميل إلى القول إنها لم تقطع مع حضور الدين فيها، وانها ما برحت تحتفظ له بدور ذي شأن في تدبير السياسة. وعموماً، تضخَّم الهاجس العلماني، لدى أصحابه، مع صعود الحركات الصَّحَوية ومجاهرتها بالرغبة في إعادة إخضاع السياسي للديني. وهكذا لم تعد العلمانية تعني لديهم فصل الدولة عن الدين فحسب، بل أيضاً منع تشكيل أحزاب سياسية على أساس ديني، أو منع استعمال الدين في الصراع السياسي، بل إن بعضاً من العلمانيين العرب لم يعد يتحرّج في التنظير لوجوب محالفة السلطة القائمة لكف «أذى» «الخطر الإسلامي» الصاعد... الخ!

بعيداً عن أية مساجلة مع غلاة الموقف العلمانوي، ثمة سؤالان يستحقان التفكير بهدوء، **أولهما**: هل إن قوام الدولة العربية القائمة، اليوم، قوامٌ ديني يبرر تشديد المطالبة بعلمنتها؟ **وثانيهما**: هل من المشروع إبطال أية صلة بين الدين والسياسة، بين الدولة والدين، ومنع استخدام الدين في الصراع السياسي؟

١ - في لادينية الدولة العربية الحديثة

من النافل القول إن شعار العلمنة لا يبرر شرعيته - لدى المنادين به - إلا بافتراض أصحابه أن نظام الدولة محكومٌ بنظام الدين أو بمرجعيته؛ وهذا مِمّا نخالفهم الرأي فيه، إذ على الرغم من كل الطقوس الدينية التي تجري إحاطة أمور الدولة والسياسة الرسمية بها، إلا أن الدولة تتقوَّم على أسس مدنية ووضعية صرف، ولا يمثل حضور العامل الديني فيها شيئاً كبيراً يبرّر الاعتقاد بتبعية السياسي للديني، وبالتالي بالحاجة إلى علمنة تفصل بين مجاليهما.

نعم، ليس من شك في أن الدولة في البلدان العربية المعاصرة تحتفظ للدين ببعض أشكال الحضور. وليس من شك في أن هذا الحضور ليس شكلياً فحسب، ولا يتعلق بطقوس السلطة فقط، بل هو أوسع من ذلك بكثير، ويجد تعبيره في القوانين والوقائع، إذ يجري النص الدستوري - في معظم البلدان العربية - على أن الإسلام هو دين الدولة؛ وتذهب دساتير عربية إلى النص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع (فيما يكتفي بعضها الآخر بالنص على أنها من مصادر التشريع)؛ كما يتكرس في كل البلدان العربية نظام الأحوال الشخصية المستمد من الدين، مع غيبة شبه كلية لنظام مدني في هذا المجال؛ وبالمثل، يجري تكريس استقلالية التعليم الديني عن برنامج التعليم الوطني في أغلب البلدان العربية، ناهيك عن إدخال المواد الدينية في النظام التعليمي الحديث بمختلف أطواره وأسلاكه؛ مثلما تجري رعاية نظام الأوقاف الإسلامية من قبل الدولة، فضلاً عن اعتماد بلدان عربية عديدة لنظام الفتيا (الإفتاء) واعتماد مفتي رئيس للدولة، يُعْتَمد مرجعاً دينياً في ما يعرض للدولة من قضايا تحتاج إلى نظر الدين... الخ.

كل ذلك صحيح، إلا أن شيئاً منه لا يبرر الاعتقاد في أن قوام الدولة ديني. ذلك أن نظمها التشريعية المعتمدة نظم وضعية، مستمدة من القانون المدني الحديث، ومعظمها موروث عن دولة الاحتلال، أو مكيَّف مع النظم المرجعية التشريعية للدول الحديثة. وإذا كان ذلك واضحاً في النظام القضائي ومدوَّنَة التشريعات المدنية والسياسية، فهو أوضح ما يكون في النظم التجارية والجبائية والمالية والمصرفية، حيث التبني الكامل للمرجع التشريعي الحديث، والانفصال الكامل عن «النظم الشرعية». وليس الجدال الدائر - اليوم - حول «البنوك الإسلامية»، وحول الطابع الرِّبَويّ للنظام المالي السائد، إلا مثالاً للشعور الطاغي بغربة نظام الدولة - ونظام المعاش فيها - عن «الأصول» الإسلامية. فمن أين يأتي الالتباس إذاً؟

قد يكون جنوح السلطة إلى استعمال الدين - بكثافة أحياناً - في وجه خصومها العلمانيين، في خلفية اعتقاد بعضهم في الطابع الديني للدولة؛ غير أننا نكرر هنا ما قلناه سابقاً من أن ثمة فارقاً كبيراً - ونوعياً - في الطبيعة بين الدولة الدينية والدولة

التي تعتمد النخبُ الحاكمةُ فيها الدينَ وسيلةً لصناعة بعض مصادر الشرعية لديها. **فالأولى** لا تفعل سوى أن تحكم بما قضت به شرائع الدين، أو أحكام المؤسسة الدينية، على مثال دولة الكنيسة في القرون الوسطى المسيحية؛ أما **الثانية**، فقد تقيم أركان السياسة على أسس زمنية صرف ـ حال الدولة العربية ـ فيما هي تستجير بالدين طمعاً في إسباغ الشرعية على نفسها، من باب الشعور بالحاجة إلى مثل ذلك النمط من الشرعية في مجتمع متديّن، أو في مجتمع ما تزال العقيدة تمثل فيه مرجعاً معيارياً لقياس الأشياء، مثل المجتمع العربي. هذا يقودنا إلى التساؤل عن مدى شرعية لجوء السياسة إلى الدين، وعن مدى تمكين الديني من التحكم في السياسي وإخضاعه لنظامه.

٢ ـ في وظيفية الديني في الاشتغال السياسي

يبدو استغراب بعض العلمانويين العرب لاستثمار المقدس في السياسة، أي لاستعمال **الرأسمال الرمزي الديني في الحقل السياسي**، أمراً مستغرباً! فلم يكن الديني لينفصل يوماً ـ في سائر التجارب التاريخية ـ عن السياسي؛ ولا يتعلق الأمر في هذا بالحقبة الوسيطة التي قام فيها نموذج الدولة الدينية، أو جنحت فيها الممارسة السياسية للتعبير عن نفسها في المناظرة اللاهوتية، من النمط اليعقوبي ـ النسطوري (المسيحي)، أو الكلامي المعتزلي ـ الأشعري (الإسلامي)، أو التعبير عن نفسها في صورة فرق دينية وصوفية تتصارع على السلطة من خلال ـ وبواسطة ـ الصراع على تأويل ـ واحتكار تأويل ـ النص المقدس. . . ، فحسب، بل هو يتعلق بالعهد الحديث أيضاً: عهد العلمنة والدولة الحديثة، إذ استمر الديني ـ على الرغم من كل مظاهر تحييده في الصراعات السياسية ـ يمثل لاعباً كبيراً في ميدان تلك الصراعات، أحياناً بصورة مباشرة وصريحة، وأحياناً في أشكالٍ ملفوفة ملتوية.

إذا افترضنا ـ جدلاً ـ أن استمرار تأثير العامل الديني في مجال السياسة والصراع السياسي هو سمة من سمات مجتمع متأخر، وعهدة ذلك على المقالة العلمانية؛ وإذا افترضنا ـ في امتداد ذلك ـ أن النجاح في إنجاز فصل بينهما، وبالتالي إعادة تأسيس العلاقات السياسية خارج أي سلطة مرجعية للدين، رهنٌ بما يمكن تحقيقه على صعيد تحديث البنى الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، من تقدم (والعهدة دائماً على عقيدة العلمانويين)، فكيف لنا من تفسير لذلك الازدهار الكبير للفكرة الدينية في الحياة السياسية في الدول الحديثة الأكثر تقدماً في الغرب: كيف نفسّر أنه ما زال في وسع الأحزاب الديمقراطية المسيحية أن تفرض هيمنتها السياسية في بعض البلاد الأوروبية المتقدمة، مثل ألمانيا وإيطاليا، بل وأن تستحصل رضا الشعب في المنافسة الانتخابية فتستلم السلطة في دول بلغت عراقة علمانيتها كل مبلغ. وكيف لنا أن نفسّر نجاح المؤسسة الدينية المهزومة ـ قبل قرون ـ في المعركة العلمانية (نعني الكنيسة) في إلحاق هزيمة تاريخية نكراء بالنظام الشيوعي في بولونيا. ثم كيف نفسّر سطوة الكنيسة

الأورثوذكسية على شعوب روسيا واليونان وصربيا وسواها، وسطوة الكنيسة البروتستانتية على أوروبا الشمالية وبريطانيا والولايات المتحدة، وسطوة الفاتيكان على أوروبا الجنوبية والقسم الأعظم من نصارى «المسيحية الشرقية» (الذين يُنظَر إليهم نظرة تميُّز واعتبار في المجتمع العربي)؟

لا شيء يستحق أن يقال ـ أمام هذه الوقائع وأمام الكثير مما هو في حكم غيرها ـ سوى أن الديني ما زال قادراً على أن يكون فاعلاً كبيراً في تفاصيل السياسة ويومياتها. وعليه، يرتفع أي سبب للاستفهام حول مبرّر استمرار تأثيره في مجال السياسة، ليرتفع معه كل افتراض زائف في أن توظيف المقدس في العمل السياسي، على مثال ما تفعله «الحركات الأصولية»، يمثل حالةً شاذة تستنهض فعل الاحتجاج العلماني.

الفصل السادس

الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية(*)

برهان غليون(**)

أولاً: رؤية الإسلام

يشكل الإسلام مركز صراع وسجال عنيفين في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر. ويكاد تقدير المواقف فيه يختلف من النقيض إلى النقيض. فهناك من يعتبر الإسلام السبب الأول في التخلف والاستبداد والانهيار العربي، ولا يقبل بأقل من إزالته من الوجود شرطاً للتقدم الاجتماعي والسياسي. وهناك من يعتقد أن الإسلام هو المنبع الأول والأخير لكل القيم والخيرات، وأن التمسك به مبرر الحياة والمخرج الوحيد، وإن تخلف العرب والمسلمين وتراجعهم وهزيمتهم أمام الأمم والدول الأخرى نابع من التخلي عن الإسلام، ويدعو إلى تطبيق الشريعة والعودة إلى الدين وإلى السياسة الدينية والشرعية، باعتبارها الشرط الضروري للخروج من الوضع الراهن، ولإخراج الدولة ذاتها من المأزق الذي تعيشه: مأزق هيبة السلطة ومشروعيتها وكفاءتها معاً. فهو يؤمن أنه من دون الإسلام والقيم والشرائع المرتبطة به والتابعة منه لن يكون مصير الأمة العربية إلا الموت والفناء والاحتواء من قبل الدول الغربية والضياع فيها.

كل هذا يجعل من الإسلام بالضرورة موضوع خلاف عنيف، ويطلق المعركة أو

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٨ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩)، ص ٢٤ ـ ٤٦.

(**) أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة باريس الأولى، ومستشار في منظمة اليونسكو.

الصراع التاريخي مجدداً من حول الإسلام وداخله وفي معناه، حتى أصبح في الواقع من المستحيل مقاربة موضوع الإسلام أو التفكير فيه وفي مستقبله ومصيره، ومن ثم في مستقبل المجتمع العربي ومصيره أيضاً، دون التفكير أو التأمل في مشكلة الموقف من الإسلام. فالموقف المتباين بشدة منه، أو بالأحرى المواقف المتناقضة من حوله لم تعد مجرد تفسيرات جزئية أو ترجمات بسيطة لتأويلات متنوعة، كما كان الأمر عليه في السابق، وفي الماضي، أي لم تعد تعبر عن خلافات إيجابية ومثرية داخل الوحدة، وإنما عن مشكلة حقيقية، هي مشكلة علاقة المجتمع العربي بدينه خصوصاً وبالدين عموماً، بل إن هذه المواقف لا تشكل اليوم فقط، جزءاً لا يتجزأ من حقيقة ما نسميه بالإسلام، وإنما تكاد تطغى على كل ما عداها، أو تتحول إلى المظهر الأول للممارسة الدينية وللتجربة الدينية العربية الإسلامية. إن ما نحن أمامه إذاً هو انفجار أو تفجر عنيف لما يمكن أن نسميه بالمسألة الإسلامية، أو بمسألة الدين في المجتمع العربي المعاصر. لا بل أكثر من ذلك، إن تفجر هذه المسألة لا يقتصر على الدين ومكانته في المجتمع العربي فقط، وإنما يطرح معه، نظراً إلى أهمية الموضوع وحساسيته، كل القضايا السياسية والثقافية، بل والاقتصادية الأخرى، ويظهر وكأنه مركز الاختيار الاجتماعي الأكبر بين نمطين متناقضين من أنماط المجتمع والمستقبل الاجتماعي. وهذا هو الأمر الذي يفسر كيف أن كل معارك المجتمع العربي النظرية والعملية وجدت لنفسها ركيزة أو مكاناً في هذا الصراع الجديد والمتجدد حول الإسلام. وجميع هذه المواقف والخلافات تدفع البعض اليوم إلى القول إن الإسلام، والدين عموماً، قد أصبح موضوع خلاف وفرقة طائفية لا موضوع اتفاق ووحدة، كما تدفع البعض الآخر إلى الاعتقاد أن هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير الإيجابي عن تزايد قوة الصحوة الإسلامية، وعودة الإسلام إلى الساحة الدولية وإرهاص ببدء تحول مشروع عودة الحضارة الإسلامية إلى مرحلة التحقيق[1].

ليس السؤال المهم في نظرنا الذي نود أن نطرحه هنا هو: ما موقفنا نحن من الإسلام؟ لأنه في جميع الأحوال لن يكون بعيداً عن هذا أو ذاك، ولكن السؤال

(١) انظر في هذا المجال: فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، وفرج فودة، **قبل السقوط: حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٥). ومن الوجهة الأخرى، بعد كتابات حسن البنا، ثم أبي الأعلى المودودي وسيد قطب الذي نقل إلى الوطن العربي فكرة الحاكمية لله، ففتح بذلك باب النقاش والصراع حول السلطة وفي السلطة، على مصراعيه، يمكن الرجوع إلى كتابات معاصرة لحسن الترابي وراشد الغنوشي ويوسف القرضاوي وفهمي هويدي ومحمد الغزالي ومحمد البهي وحسن حنفي، وغيرهم. انظر، مثلاً: منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٦)، الذي يتضمن قائمة مهمة بالمراجع الإسلامية الحديثة، ويقدم فكرة ممتازة عن التوجهات والمواقف والتيارات العاملة اليوم داخل الحركات الإسلامية، والخلافات القائمة داخلها.

الأهم هو من نوع منهجي: ما هي أسباب هذا الاختلاف، وما هي العوامل التي تحدد مواقف الفرق أو الجماعات المختلفة من الإسلام، أو التي تجعل من الإسلام موضوع اختلاف اجتماعي؟ بل إن هذا السؤال الذي يبدو لنا طموحاً أكثر من اللزوم، يمكن أن نرجع به إلى سؤال أكثر تحديداً هو: هل يمكن بالفعل إدراك وفهم الأسباب التي تجعل من الإسلام موضوع خلاف، أو بالأحرى تدفع إلى الخلاف في موضوع الإسلام؟

ولا أدعي أن هذه الدراسة سوف تجيب عن أي من هذه الأسئلة بهذه العجالة، ولكنها تريد أن تضع بعض العلامات على الطريق، أو بعض المؤشرات من أجل تطوير محور البحث في المستقبل. ونحن نعتقد أن أهمية هذا الموضوع مرتبطة بتعميق وعينا حول موقفنا من الدين عموماً، الأمر الذي يساعدنا أو ينبغي أن يساعدنا على تطوير الرؤية المنهجية التي ينبغي أن تحكم في نظرنا، الآن وفي المستقبل، أي موقف من الإسلام، وترتفع من ثم بالمناقشة حول الدين والإسلام إلى المستوى الذي يتيح التوصل إلى حد أدنى من اللقاء والتوافق والإجماع، كي لا يكون الإسلام عامل فرقة، في الوقت الذي يشكل فيه أحد المقومات الرئيسية إن لم نقل المقوم الرئيسي حتى الآن للهوية العربية.

لن نطرح هنا إذاً تقدمية الإسلام، كما جرت العادة، ولا رجعيته، ولا صلاحيته للتقدم أو عدم صلاحيته. ولن نناقش طبيعته، إذا ما كانت علمانية أو لاهوتية، ولا في حقيقته هل هي التسامح أم التعصب، ولن نحلل معانيه ومضامينه الأخلاقية واللاهوتية والفلسفية، وإنما سوف نقتصر على إبداء ما نعتقد أنه ضروري لضبط الجدال الدائر اليوم من حول الإسلام وتنظيمه، بقصد إيصاله إلى النتائج المرجوة. ومن أجل ذلك لا بد، في البداية من فهم حقيقة هذه المعركة ودوافعها وآفاقها والرهانات المختلفة المرتبطة بها، واحتمالات تطورها في المستقبل ومخاطر انزلاقاتها أو الانحراف بها عن أهدافها. إن ما يبدو لنا أساسياً اليوم هو إذاً السياق الذي يجعل من هذه الأسئلة موضوعاً ملحّاً على المجتمع أو بعض أطرافه، والرهانات التي تنطوي تحته، أي بمعنى آخر، فهم الإشكاليات المختلفة والمتعددة التي بنتها وما زالت تبنيها أطراف المجتمع الرئيسية والمتباينة حول الإسلام وعلى الإسلام، لتجعل منه مرتكزاً سلبياً أو إيجابياً، ومن ثم محورياً، لفكرها أو ممارستها. وهذا يتطلب أيضاً فهم الأجوبة التي تطرحها على نفسها وعلى الإسلام، أو ما يعتقد كل منها على أنه الإسلام.

إنه باختصار معرفة ماذا يكمن وراء هذه الأشكلة للإسلام، أو ما يمكن أن نسميه بحق تحويل الإسلام إلى مشكلة رئيسية من مشاكل المجتمع العربي، وماذا يكمن وراء أشكال أو أنماط التعامل المتعددة مع المسألة الإسلامية من رهانات وأهداف ومخاوف وآمال وتوقعات إيجابية أيضاً.

ومن أجل توضيح هذه الإشكالية المنهجية سوف نبدأ بطرح أربعة أسئلة أولية:

السؤال الأول: من الذي يختلف في الإسلام؟ وهذا يعني معرفة القوى المتعاملة بالقضية الإسلامية، والمقصود بالقوى الجماعات أو المؤسسات التي لها دور فاعل أو تستطيع الفعل، والتي تملك خطاباً في الإسلام، ولها نوع من السياسة أو الاستراتيجيا الخاصة بها لخدمة مصالح معينة ومشروع. ولهذا السبب فإنها لا تستطيع أن تقف مكتوفة الأيدي أمام ما يجري في الساحة العقائدية والدينية، وألا يكون لها بالتالي أهدافها الخاصة في الإسلام أو تحديدها لأهداف ورؤية معينة للإسلام.

السؤال الثاني: ما هو موضوع الاختلاف الحقيقي؟ وهو يشمل التوجهات الكبرى، أو إعادة توجيه النشاط الديني الطبيعي والعفوي عند الجمهور، كما يشمل الرؤية الخاصة بالتوظيف الديني، أو توظيف العصبية الدينية في بعض المجالات، ولتحقيق أهداف دينية أو غير دينية، كما تشمل نقاط الخلاف الجزئية المرتبطة بالتفسير أو الفقه أو الكلام أو القيم أو المبادىء النظرية. وينبغي عدم الاقتصار هنا على تحليل الخطاب الإسلامي، أو الخطابات الإسلامية لمعرفة التمايزات في ما بينها، ونقاط الخلاف التي تميز بعضها عن البعض الآخر، وإنما ينبغي تجاوز ذلك إلى كل الخطابات التي يحملها المجتمع، أي القوى المنظمة الفاعلة فيه، سواء أكانت إسلامية النزعة أم لا، وبخاصة حزبية أم حكومية رسمية. فالاختلاف ليس مع الإسلاميين وإنما حول الإسلام بين إسلاميين وغير إسلاميين. ومن دون ذلك لا يمكن فهم الجدال الراهن والخروج منه، لأن الحوار سوف يتحول إلى اتهامات متبادلة بسوء الفهم، أو بالتأويلات الذاتية، أو أنه سيصبح محاكمة لاتجاه من وجهة نظر اتجاه آخر، وهو سقوط في المنهج الايديولوجي وتراجع عن التحليل العلمي.

السؤال الثالث: ما هو أصل الاختلاف والانقسام ومسبِّباته؟ والمقصود هنا تبيان العوامل المتعددة والمتباينة التي تعمل بشكل مختلف لدى الفئات أو الطبقات أو الأفراد أو المنظمات والمؤسسات، ومعرفة ما إذا كان الإسلام هو المنتج لهذا الخلاف بما هو مذهب أو بنية عقائدية دينية، الأمر الذي يعني أن أصل الانقسام اختلاف على الدين والتفسير الديني، أم أن هذا الخلاف يجد جذوره وأصله في أماكن وميادين أخرى اجتماعية أو سياسية لا علاقة للإسلام بها، وأن التفسير المتباين أو اللجوء إليه ما هو إلا وسيلة للتعبير عن الخلاف أو الانقسام، وفي هذه الحال فإن الاختلاف المذهبي لا يكون إلا أداة أو فرصة لبلورة تصادم في المصالح أو المواقف أو المواقع الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

والسؤال الرابع: هل هناك أخيراً إمكانية لتجاوز هذا الخلاف أو للتوصل إلى تسوية في موضوع موقف العرب من الإسلام، أي من دينهم؟ وهل من الممكن بتجاوز الخلاف العقائدي، أو بالاتفاق على معاني الإسلام الحقيقي كما يقال عادة، أن نساهم في تجاوز الخلاف العملي الواقعي الاجتماعي الذي يدفع إلى إعادة تفسير

الإسلام في كل الاتجاهات والإمكانات؟ لكن قبل ذلك هل هناك إسلام حقيقي، أي لا علاقة للتفسير البشري به، وما هو؟ ثم لو أمكن الوصول إليه، وبالتالي النجاح في تفكيك عقدة سوء الفهم المتبادل أو التفسيرات المتباينة الإسلاموية والمسلمة البسيطة، هل يمكن تنفيس الاحتقان الخطير الذي نشأ على قاعدة التأزيم المقصود أو غير المقصود لما نسميه اليوم بالمسألة الإسلامية، ومن ثم نزع فتيل الحرب الدينية الكامنة التي تغذيها في أغلب الأحيان المخاوف المتبادلة والمبالغة في الوقائع، من قبيل تكتيكات الحرب الوقائية أو تطور مشاعر الخوف أو القلق والذعر الناجمة عن الجهل، أو نتيجة التلاعبات السياسية الرسمية أو الحزبية أو الخارجية؟

ثانياً: أصحاب الخطاب

يبدو لي بداية أننا نستطيع أن نحصي ثلاثة لاعبين حقيقيين داخليين، أي ثلاثة خطابات رئيسية في الإسلام، تحتوي على جميع الخطابات الجزئية أو التنوعات الأخرى:

الخطاب الأول، هو دون شك الأكثر تلوناً بالفكر الإسلامي لأنه المطالب بتطبيق الإسلام في الحياة والسياسة، أو باعتبار الإسلام المرجعية الوحيدة أو الأولى للمجتمع العربي بما هو مجتمع إسلامي. وينطوي تحت هذا الخطاب، أو الوعي الفاعل الخالق لذات نشطة تخطط وتعمل لمشروع، كل الجماعات الإسلامية الأصولية، سواء أكانت جهادية جذرية أم لا. ذلك أن جزءاً كبيراً من الاختلاف في الإسلام وحوله نابع أيضاً من جدلية الصراع والنزاع على الهيمنة والقيادة والتوجيه داخل المعسكرات ذاتها.

والخطاب الثاني، هو الدولة نفسها. ففي الواقع لم تكن الدولة العربية معنية كثيراً بامتلاك خطاب عن الإسلام، أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل، إلا عندما أصبح خطاب الإسلام خطاب دولة، أي يشكل تحدياً مباشراً لسلطتها، وخطاباً نقيضاً لها، يطرح على نفسه مهمة الحلول مكان السلطة القائمة. وفي هذه الحالة لا بد للدولة من أن تملك رؤية وسياسة ووسائل عمل تدافع بها عن نفسها ضد ما تعتقد أنه تحدٍ لها من قبل الإسلام أو الفاعل الديني المتحول إلى فاعل نشط، لكن هذا الدور الدفاعي يمكن أن يتحول إلى دور هجومي أيضاً، أو أن الدولة يمكن أن تنتقل إلى الهجوم، ولا نعني به الهجوم القهري والعنفي، فهذا هو الرد البوليسي، وإنما الهجوم يكون عندما تطرح الدولة ومن يمثلها رؤية مخالفة وممكنة للإسلام، أي تفسيراً مقنعاً وبديلاً للتفسير الأول. وهي تعتمد في ذلك عادة على جماعات العلماء التقليديين العاملين في مؤسساتها أو المنتمين إلى دائرتها. ولكن الدولة بحاجة إلى خطاب أو سياسة إسلامية ودينية حتى عندما لا تتعرض سلطتها إلى التحدي من قبل الإسلاميين. ولكنها في هذه الحالة تتخذ موقفاً تجريبياً يرتبط بحاجاتها السياسية أو بتأمين التوازنات السياسية التي تراها مناسبة لها. فإذا كان التهديد السياسي صادراً عن جماعات أو

خطابات يسارية، يمكنها أن تناور بالتكتل الديني، وإذا كان التهديد دينياً تلجأ إلى المناورة بالتيار المناوىء، أي باختصار ليس للدولة العربية مذهب أو سياسة مبدئية من الدين طالما أن الدين ليس له سياسة مبدئية من الدولة أيضاً. إنه يمكن أن يؤيدها أو أن يقف ضدها بحسب ما يراه ملائماً لمواقعه ووجوده ومصالحه.

الخطاب الثالث، وهو الأضعف بين الجميع، هو ما يمكن تسميته اليوم بالتكتل العلماني، أي التآلف الهش والجزئي وغير المنظم من جماعات المثقفين والسياسيين وأعضاء الأحزاب أو التنظيمات النقابية أو المهنية التي تمثل الانتلجنسيا الحديثة أو المتأثرة إلى حد كبير بالفكر الحديث ونظرياته، وهذا الفاعل هو الذي يمثل الوعي الشقيّ في هذا الصراع الثلاثي، لأنه من بين الأطراف هو الوحيد الذي لا يملك قاعدة ثابتة وقوية، فهو لا يستند كالتكتل الإسلامي إلى التراث القومي والوعي الجماهيري والتقليد الذي يشكل نوعاً من العمق الاستراتيجي والخزان ونقطة الاستناد القوية للحركات الإسلامية الفكرية أو السياسية. وليس له مؤسسة كبيرة يستطيع أن يحتمي بها ويدافع بها عن نفسه كالدولة. إنه يقف إذاً محشوراً بين الطرفين وعليه يقع كل العبء في تلقي الضغوط المتبادلة وامتصاصها. وهو معرض لهذا السبب باستمرار إلى التمزق بين الانتماء إلى هذا المعسكر وخوض المعركة معه، أو ذاك، أي إلى الانقسام على نفسه. ولعل هذا الوضع الصعب هو الذي يفسر مبالغاته وخوفه المتزايد واستعداءه للسلطة أحياناً وتشاؤمه ويأسه[٢].

---

(٢) ينبغي القول ان الذين يساهمون بشكل أكبر في تغذية الرأي العام بالمعلومات والأخبار هم الصحافيون، وفي الوطن العربي يفتقر هؤلاء إلى الكثير من التكوين العلمي. وهم ميالون بطبعهم إلى المبالغة، لكن المبالغات تأتي أيضاً من طرف مثقفين كبار يعتقدون أنه من المصلحة تضخيم الخطر حتى يتم القضاء عليه. وقد لعبت الثورة الإيرانية دوراً كبيراً في تأجيج المشاعر تجاه الحركات الإسلامية، وعدم رؤية الدعوة الإسلامية إلا من زاوية تهديد الأمن أو التعامل مع الخارج أو الثورة الاجتماعية والسياسية. وقد تبنت مجلات وصحف عربية عديدة الحملة لخلق جدار ضد انتشار الدعوة. وكان من المتعارف عليه أن تتهم الحركة الإسلامية بأنها تدفع إلى الطائفية والانقسام. انظر في هذا المجال: مطاع صفدي، «القومية العربية والإسلام الثوري،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٨٠)، حيث يقول: «فلا ينبغي أن ندهش إذا ما شاهدنا اليوم أنه مع امتداد الدعوات إلى الايديولوجيات الدينية، تعصف ريح الطائفيات والعنصريات والقطريات من شاطئ البحر المتوسط إلى عمقنا الآسيوي مشرقاً وإلى جبال القبائل في الجزائر مغرباً». انظر أيضاً: ناصيف نصار، «العرب والإسلام.. والثورة الإيرانية،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٨٠)، حيث يقول: «إن الحركة الثورية العربية تسير في خط معاكس للثورة السلفية لا على صعيد التحرر الاستقلالي، بل على صعيد الأهداف البعيدة، هذه الأهداف التي يمكن اختصارها في هدف كبير واحد هو عقلنة الحياة الاجتماعية القومية على مختلف صعدها، لا يرتاح أعداء العرب لتحقيقها، لأنها إذا تحققت تجعل من العرب قوة هائلة في العالم، ولذلك ستكون المعركة شاقة في السنوات المقبلة بين السلفيين الجدد، والثوريين التقدميين، المناضلين من أجل التحرر الكامل والعقلنة».

ثالثاً: موضوع الخلاف

لكن الصورة تختلف عندما نأتي إلى موضوع الخلاف، أي الخطابات المتصارعة والمتنافسة. فالدولة لا تكاد تظهر أبداً إلا من وراء خطاب الإسلام المتسامح والمعتدل، أي الذي يشكل استمراراً لنمط النشاط الديني العادي واليومي، الممارس في المدارس والمساجد والحياة عموماً. إنه مزيج من الأخلاق الدينية والسيرة النبوية والتعبئة الجماعية والوطنية ضد الثقافة أو المخاطر الغربية. أما في الحالات الحرجة فإن هذا الخطاب يمكن أن يوجه مباشرة ضد الحركات المتطرفة، ليس باعتبارها تهديداً للأمن والسلام الأهلي، مما يمكن أن يشكل خطاب الدولة الضمني في هذا المجال، وإنما باعتبارها مخالفة لروح الإسلام وتعاليمه وقيمه الأساسية، أي باعتبار ما تمثله من تشويه لصورة الإسلام وتهديد له ولمكانته وموقعه من الدولة والمجتمع.

أما ما يظهر بشكل أقوى في هذا الجدل اليومي فهو في الواقع الصراع بين خطاب العلمانية الذي أخذ يمتلك أكثر فأكثر أدواته النظرية والمدافعين الصريحين عنه في المجتمع العربي، وخطاب الدولة الإسلامية أو إسلامية الدولة. ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن هناك أكثر فأكثر، على مستوى الخطاب وموضوع الاختلاف، نوعاً من التحالف بين خطابات الدولة و/أوالمشايخ أو العلماء وخطاب الإنتلجنسيا الحديثة، وهذا نابع من أن المعركة تبلورت في النهاية حول قضية أولى تشغل الجميع معاً، هي قضية علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى بالسلطة والسياسة عموماً. فالدولة والعلماء والمثقفون يشعرون أن قضيتهم قضية واحدة في منع التيارات الإسلامية من الاقتراب من الدولة، أي في النهاية، في الحفاظ على النظام الراهن على الرغم من كل الانتقادات التي يوجهونها له على صعد أخرى. ومن الطبيعي أن يُضعف هذا التحالف الإسلاميين ويعزلهم نسبياً. لكن عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوة التحالف المناوىء بقدر ما تنبع من نجاح هذا التحالف في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسية. فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضية خصومهم وحرمهم من ميادين قوتهم في المواقع الدينية الأساسية، الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، وسمح بتشديد العزلة من حولهم على مستوى الرأي العام الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى لكنه يتردد في التسليم لهم بالسلطة.

وبشكل عام وإذا أردنا الاختصار، قلنا إن الخلاف يكاد يتركز حول موقع الدين من وفي الدولة، وأنه في الميادين الأخرى يكاد يكون هناك ميل عام إلى القبول بالتنازلات المختلفة الممكنة، ولأن المعركة تمحورت حول موضوع السلطة والدولة فقد اشتد التركيز على مفاهيم العلمانية والدولة الدينية أكثر فأكثر، وظهر وكأنه بالأساس صراع بين الانتلجنسيا الحديثة والحركات الإسلامية الجديدة، أي بين ما يطلق عليه اليوم التيار الأصولي، بكل فئاته، والتيار العلماني أو القومي العلماني أو الحديث أو

التحديثي أو الديمقراطي، كما يتردد أكثر فأكثر.

وعلى عكس ما يبدو في المظهر، ليس سبب الصراع ظهور جماعات متطرفة هنا وهناك، ولكن سعي كل معسكر إلى نشر مرجعيته أو قيمه المرجعية على كامل الميادين الاجتماعية، بحيث ان العلماني لا يرى إمكانية للاستمرار والتقدم إلا بعلمنة كل نواحي الحياة الاجتماعية، وتخليص السياسة والاقتصاد والتعليم والثقافة من تأثيرات الدين والعقيدة الدينية، وإن الإسلامي لا يرى مثل هذا الحل هو الآخر إلا في أسلمة الدولة والاقتصاد والعلم والثقافة. فلأول مرة أصبح لدينا كلام عن مشروعين اجتماعيين: مشروع يسمي نفسه المشروع الحضاري القومي، يقصد العلماني، والثاني الذي يسمي نفسه المشروع الحضاري الإسلامي[٣]. وهذا يعني أيضاً لأول مرة انهيار التقليد الكلاسيكي لتعايش مرجعيات ومنظومات فكرية مختلفة في إطار وتحت ظل دولة واحدة.

إن ما حصل في الواقع هو أن تجذّر الموقفين جعل منهما خيارين شاملين وبالضرورة متنافيين لا يمكن التوفيق بينهما أو التوصل فيهما إلى أي حل وسط: فإما أن يكون المجتمع إسلامياً بالمطلق أو أن يكون علمانياً بالمطلق أيضاً. وقد نشأ، على أثر ذلك، التشديد المتجدد على قضايا كان الفكر العربي يبحث فيها باستمرار عن تسويات، مثل قضية العلمانية، أو قضية التطبيق السياسي للشريعة. إن الصراع المتفجر هو النتيجة الحتمية لتصورين لا يمكن التوفيق بينهما، وفي الوقت نفسه لا يمكن تجاهل وجود ونفوذ أي منهما والحاجة إليه. فهل من الصحيح أن التسوية مستحيلة مطلقاً في هذا الميدان، وما هو السبب الذي أدى إلى هذا التجذر الراهن؟ إن الجواب عن هذا السؤال الأخير هو الذي يستطيع أن يعدل من نظرة كل تيار لحقيقة الصراع ودوره ومكانته فيه وفي المجتمع.

---

(٣) لا يستطيع المرء ألا يعبر عن دهشته بتراجع مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي وازدياد تقلصه وانكفائه على نفسه. فقد كان بالنسبة إلى حسن البنا الذي كان يأخذ على الحضارة الغربية أنها تجاهلت الإنسان لمصلحة الآلة والتقانة، دعوة إلى اخوة إنسانية تكون محور رسالة الإسلام الحضارية، وتبشيراً بالفكرة العالمية وابطال كل عصبية، ونداء إلى الأخوة بين كل الأديان، وتعبيراً عن أن الإسلام شريعة السلام والرحمة. انظر: حسن البنا، **السلام في الإسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٧١)، ص ٨، وسيد قطب، **السلام العالمي والاسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٦٧)، حيث يؤكد قطب على محورية الإنسان في المشروع الحضاري الإسلامي، ويضيف قائلاً: «النظام الغربي انتهى لأنه لم يعد يملك رصيداً من القيم يسمح له بالقيادة. والمطلوب قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة، وبمنهج أصيل، وايجابي، وواقعي في الوقت ذاته، والاسلام هو الذي يملك ذلك».

رابعاً: لماذا نختلف في الإسلام

لو استثنينا فئة من العناصر النشطة الاجتماعية لا بد من أن نلاحظ أن الأغلبية العظمى من الجمهور لا تحتاج، كي تعيش إسلامها، أو انخراطها في الحداثة والتحديث ونظام الاستهلاك الراهن، إلى أي نظرية أو فكرة محددة أو عقيدة. بل إنها على عكس الفئة الأولى، التي سوف نبين طبيعتها، تعيش الوضعين الإسلامي وغير الإسلامي في الوقت نفسه دون أن تشعر بأي تناقض في موقفها. وهي تنجح بالجمع بين منطقين وعالمين ونمطين من التفكير والحياة، كما يجمع المرء بين لغتين دون أن يخلط في كلامه إحداهما بالأخرى. وهذا الوضع هو الذي يسمح بالسؤال عن سبب الشعور عند فئة أخرى بأن تعايش نمطين للتفكير والسلوك بحسب المستويات والميادين أو الأنشطة الاجتماعية يستحيل الاستمرار فيه، وأنه لا بد من تحقيق التجانس أو التعميم المطلق لنمط منهما، في هذا الاتجاه أو ذاك. والجواب نفسه يدلنا على طبيعة هذه الفئة الخاصة التي تشغلها النظرية ويشغلها الانسجام العام.

فهذه الفئة الخاصة والاستثنائية هي بالضرورة تلك التي تقع على عاتقها مهمة إحلال النظام في المجتمع، أو إخضاع المجتمع المدني لنظام. إنها الفئة أو بالأحرى الفئات التي تشارك بشكل أو بآخر، وبطريقة نشطة إيجابية، أو بطريقة ساكنة، في تحقيق السلطة العامة، أو في خلق المجتمع وتأسيسه كنظام، أي في جعله مؤسسة، أو أيضاً كما نقول اليوم مأسسته. إنها النخبة الاجتماعية، ولا نعني بالنخبة الفئة الحاكمة أو المرتبطة بالعمل السياسي، وإنما تلك التي تعمل في المعارضة أيضاً، بل خارج السياسة أيضاً، من أجل خلق وتكوين التوازنات المتعددة: الثقافية والاقتصادية التي تشكل جوهر النظام الاجتماعي السياسي. كما لا نقصد بالنخبة الفئة الفاعلة المنتجة من قادة فكريين واقتصاديين وسياسيين، وإنما جميع العناصر والدوائر التي تشارك هذه القيادات دورها أو التي تتيح لها تحقيق مهامها من أعضاء فاعلين دون أن يكونوا أصحاب التصميم والتنظيم. وكل الفاعلين الذين تحدثنا عنهم يقعون في دائرة هذه النخبة.

وهذه النخبة ليست مسؤولة إذاً بشكل عام عن إعطاء صورة ورؤية عن مسيرة المجتمع ومستقبله فقط، ومن ثم عن تحديد القيم التي ينبغي أن تحكمه وتوجهه، ولكنها مسؤولة أيضاً عن التعبير عن مختلف المصالح التي تتصارع فيه، وفي مقدمتها مصالح أطراف النخبة نفسها، القديمة والحديثة، البيروقراطية والتكنوقراطية، المثقفة والعسكرية، الاقتصادية والسياسية... الخ. إن الصراع على القيم الموجِّهة هو الصراع على توجيه المجتمع نفسه إذاً، وتنظيم المصالح الكبرى وتحديدها، أو تعيين حجمها. وهذا التوجه يتضمن إقامة التوازنات المختلفة، بما فيها وفي مقدمتها التوازن النفسي والثقافي الذي بتحديده الذهنية المهيمنة عامة يفتح آفاق تطور البعض ويغلقها بالنسبة

إلى الآخرين، ويدعم طموح البعض ويخمد آمال وطموحات البعض الآخر.

كل الذين يدخلون إذاً بشكل أو بآخر في دائرة النخبة أو يطمحون إلى المساهمة في السلطة، السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية، أي الذين يحلمون بالقيام بدور عام يتجاوز حدود مصالحهم الشخصية المباشرة، مهتمون بصورة أو بأخرى، وبحسب طموحاتهم وحجمها وآفاقها، بالمعركة المتفجرة حول طبيعة لائحة القيم التي ينبغي أن تحكم المجتمع. وهؤلاء جميعاً ليسوا مجرد أفراد وإنما هم تجمعات أو هيئات أو قوى أو مؤسسات. إن الدولة هي أحد الفاعلين في هذا الصراع، تماماً كما هي الأحزاب والنقابات، والتيارات الفكرية المبلورة والمثقفون، وفي هذا الصراع كما في كل صراع لا بد من أن تنشأ تحالفات وتجمعات أكبر. ويمكن للدولة مثلاً أن تستخدم المثقفين أو تتحالف معهم ضد أطراف النخبة الإسلامية النشطة، أو أن تفعل العكس في أحيان أخرى، بحسب حاجتها إلى تحقيق توازن القوى السياسي. كما يمكن للمثقفين أن يقيموا، كما حصل في وقت الثورات اليسارية، تحالفات مع مؤسسات دينية أو عسكرية أو شعبية مختلفة، أما في الوقت الراهن، فإن القوى الأساسية المشتركة في هذا الصراع مكونة من حلفين رئيسيين: حلف الدولة ومن ورائها النخبة المثقفة والعسكرية والتكنوقراطية الحديثة، أي التي تكونت بحسب النمط الحديث، وتأثرت إلى حد كبير بالعقائديات العصرية، التي تخشى أن تفقد مواقعها في النظام الاجتماعي السياسي القائم عن طريق تغيير القيم الموجهة فيه، ويقف معها في بعض الأحيان وبحسب الظروف أصحاب المصالح الاقتصادية والأغنياء الجدد وبرجوازية المضاربة التي تخشى قسوة النظم العقائدية والأخلاقية. ومن الطرف الثاني تتجمع كل فئات النخبة التي همّشها النظام على الصعيد الثقافي أو السياسي، وتلك الفئات الاقتصادية والاجتماعية التي أخذ النظام الراهن يدمر قاعدتها الاقتصادية من الطبقات الوسطى والشعبية.

ومع ذلك ينبغي ألا نفهم من ذلك أن الباعث الوحيد على الخلاف هو تقسيم المصالح الاجتماعية، وأن الصراع من حول الإسلام هو صراع يقتصر على إعادة تقسيم الثروة الاجتماعية، أو توزيع الدخل، وإن كان هذا البعد لا يغيب عنه. فلو كان الأمر كذلك لاقتصر الخلاف داخل الإسلام على تفسير أو تأويل القيم الخاصة به، وكان يمكن للخاصة أن توجه الإسلام توجيهاً محافظاً في الوقت الذي كان الجمهور العريض سوف يتمسك بالتفسير العدالي والشعبي له. وفي هذه الحالة ما كان لهذا الصراع أن يأخذ الشكل الحاد الذي يأخذه اليوم. إن موضوع الخلاف ليس في نظري تفسير الإسلام وإنما مكانة الإسلام في المجتمع، أي في تكوين وتأسيس النظام الاجتماعي الآن وفي المستقبل. وتحديد مكانة الإسلام يعني أشياء وأموراً كثيرة متعددة ومتشابكة، وليس بالضرورة متسقة أو متجانسة، بل هي أحياناً متناقضة. وهذا هو الذي يجعل حسم الأمر مستحيلاً في مثل هذا الصراع. فهو يعني رؤية معينة لنظام

السلطة مرتبطة بذكريات الماضي أو بالنظم التي ارتبط اسمها بالإسلام، ومن هذه الناحية فهو يخيف بشكل أساسي النخبة المثقفة والطبقات الوسطى ذات المصلحة الاقتصادية، بنوع من الارتباط بالخارج وبالغرب خصوصاً، إن لم نقل الارتباط الكامل به. ويعني رؤية معينة لموقع المرأة ودورها في المجتمع، ومن هذه الزاوية فهو يخيف جزءاً كبيراً من النساء اللواتي اكتشفن دورهن الاجتماعي ودخلن بشكل أو بآخر في الحياة الوطنية، وليس المقصود بالضرورة المثقفات أو حملة الشهادات، على الرغم من أنه ينبغي عدم الاستهانة بعددهن وقوتهن كجزء من النخبة الاجتماعية. وهو يعني نوعاً من القيم الأخلاقية، أو من الصرامة الأخلاقية والتنظيم التقشفي الذي يخيف الكثيرين من موظفي الإدارة والدولة، والكبار منهم بشكل خاص، الذين اعتادوا التصرف بأملاك الأمة وكأنها ملكهم الشخصي. ولكنه في المقابل يثير أو يعزف على مشاعر العدل والمساواة الأخلاقية بين الناس ويفجر المخزون التاريخي لذاكرة الاعتراض على التمييز والظلم الذي يشكو منه جمهور يزداد اتساعاً، اعتاد على أن يتم إسقاطه دائماً من الحساب، وفي كل العهود، وفرض عليه التذلل والتزلف وإراقة ماء الوجه للحصول على أبسط الأمور، أي جمهور يعاني التهميش الكامل تقريباً داخل النظام. بل إن القسم الأكبر من سحر الدعوة الإسلامية السياسية نابع من الرغبة في قلب الأوضاع والخروج من حالة الهامشية والمذلة وانعدام الوزن التي لا يقدم النظام الراهن غيرها للجزء الأعظم من الجمهور. إن حب الصرامة والانتقام يختلط لا محالة هنا بقيم المساواة والعدالة كما يختلط بالإحباط والحاجة إلى الاندماج الاجتماعي بل إلى الإحسان[٤].

وعندما نقول إن موضوع الصراع يتجاوز موضوع إعادة النظر بالثروة، وهو ما يحصل بشكل طبيعي في كل نظام، فنحن نعني أنه يتجاوز في عمقه الصراع الاجتماعي الاقتصادي، بل يتجاوز موضوع الصراع السياسي الهادف إلى إعادة توزيع مواقع الحكم والسلطة عموماً، فهو يتعلق أساساً بإعادة توزيع الرأسمال الرمزي، أي

---

(٤) ليس هدفنا هنا، بالطبع، دراسة الحركات الإسلامية من الوجهة الاجتماعية أو السياسية ولا تفسير أسباب نشوئها، ولكن تحليل جذر الخطاب العام ومقوماته. ولا بد من الملاحظة هنا أنه على الرغم من المقالات العديدة والندوات المتكررة حول المعاصرة والتراث والصحوة الإسلامية، فإن الإنتاج المهم في هذا الموضوع هو الإنتاج السجالي، وأن القسم الأكبر منه هو من نصيب زعماء ومثقفي الحركة الإسلامية الذين يريدون أن يقدموا وجهة نظرهم للقارئ العادي أو لجمهورهم. في المقابل، لا تزال المكتبة العربية تفتقر إلى الكثير من دراسات اجتماعية تحليلية حول هذه الظاهرة. انظر في هذا المجال: نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)، وبرهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، إضافة إلى كتابات ودراسات طارق البشري وأحمد كمال أبو المجد وفهمي هويدي وحسن حنفي. ومن الوجهة المغايرة ينبغي ذكر كتابات فؤاد زكريا وسمير أمين ورفعت السعيد.

إعادة النظر في القيم العامة التي تحدد على المدى الطويل قالب توزيع السلطة ذاتها، كما تحدد قالب توزيع الثروة والدخل الاقتصادي. وهذا هو بالضبط الذي يجعله شمولياً وشاملاً من جهة ويغلق فرص التسوية فيه من جهة ثانية.

ينبغي أن نميز منذ البداية بين مستوى الوعي ومستوى الممارسة. ان التيارات العقائدية غالباً ما تشكل إطار تحالفات ظرفية اجتماعية تخترق الطبقات المختلفة لتجمع بين فئات يمكن أن تكون متنافسة على صعيد اقتصادي مثلاً ولكنها ذات مصلحة مشتركة على صعيد آخر. وهذه التحالفات المتعددة الأطراف الاقتصادية والسياسية والعقائدية هي التي تشكل أصالة وخصوصية النظم الاجتماعية السياسية. ولو أمعنا النظر في الظرف الحالي لوجدنا أن أصل تفجر المسألة الإسلامية هو تحول الإسلام إلى نوع من الخط الفاصل بين تحالفين عريضين، ثم أكثر فأكثر إلى محور للتمييز بينهما. ولأنه أصبح كذلك فقد أنتج من خلال منطق الصدام والمواجهة وبسببه موقفين متطرفين من الإسلام ومتجهين أكثر فأكثر نحو التصعيد في التطرف: موقف العداء للإسلام بكل ما يعنيه هذا من معنى ـ وهو الذي لم يكن موجوداً في المراحل السابقة ـ وموقف الأصولية الجديدة التي تجعل من تطبيق الإسلام بحسب تفسيرها الخاص والمتشدد شرط انتمائها للجماعة ومعيار مثل هذا الانتماء. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف تحول الإسلام إلى خط فاصل ومميز لمعسكرين بعد أن كان موضوع إجماع، في حدود الاختلاف في التفسير بين إسلام تقدمي وإسلام محافظ، في المرحلة السابقة؟ وما الذي يخفي اليوم العداء للإسلام؟

في اعتقادي أن التحول في اتجاه تحويل الإسلام إلى خط فاصل بين معسكرين قد جاء نتيجة تطور الحقبة السابقة نفسها، وهي الحقبة التي نسميها اصطلاحاً بالحقبة «الوطنية»، التي ارتبطت ببناء الدولة والجماعة الوطنية الحديثة لا ببناء الأمة، عربية كانت أم محلية قطرية. فعلى المستوى الاقتصادي وبسبب عجزها عن تجاوز الحدود القطرية المرسومة لها، سارت هذه الدولة بالاقتصاد إلى الانحطاط إلى نوع من اقتصاد المضاربات وأنتجت طبقة حقيقية من السماسرة والمرتشين الصغار والكبار الذين لا هم لهم إلا تأمين مصالحهم الشخصية، ولا يحركهم أي حافز جماعي أو باعث أخلاقي. وعلى المستوى السياسي أدى تجميد تداول السلطة، بواجهة تعددية أو دون واجهة، إلى فساد القيادة الاجتماعية السياسية ثم تكلّسها وانعدامها، مع قتل إمكانية نمو البدائل والقيادات والأطر الشابة الجديدة. وفي هذا المناخ أصبح همّ النخبة الحاكمة الحفاظ بأي ثمن على موقعها والدفاع الوقائي عن نفسها بتهميش العناصر الجديدة أو حتى قتلها واغتيالها، وعلى الصعيد الثقافي والايديولوجي فرضت النخب الحاكمة مذاهب الدولة على الجميع وحظرت الحوار والتعبير الحر والجدل، بما هو ضروري لامتصاص التوترات السياسية والاجتماعية ودمج القيم الوافدة الحديثة وإعادة تفسير القيم السالفة وتجديد رؤية المجتمع لنفسه ودوره. لقد خلقت انحباساً فكرياً عميقاً قاد إلى تدهور

الوعي العام كما أدى إلى التقهقر حتى بخصوص العديد من المكتسبات الفكرية الماضية، سواء في ميدان التفسير والفكر الديني أو في ميدان إدراك وهضم الفكر العصري والحديث. وقد غطى النظام السابق على هذا الانحباس العقلي، خلال فترة طويلة، بالمذهبية المفروضة والعقائدية الشكلية وتبادل الشعارات وخداع النفس والتغطية على الحقيقة.

وعندما برزت نتائج هذا النظام الجديد، فتبلورت إرادة الطبقة النفعية الجديدة التي كان أقوى تعبيراتها ظهور ما يسمى في مصر بالحزب الإسرائيلي، أي الذي يدافع عن التطبيع مع إسرائيل والتعاون معها، وهو في الواقع الجناح المتطرف من طبقة أصحاب المنافع الجديدة، هذه التي دفعت السادات إلى توقيع الصلح المنفرد مع إسرائيل من جهة، وأخفقت المعارضات التقليدية اليسارية والليبرالية في تقديم العون، أو تبديل بنية النظام المطلق، وإخراج الأغلبية من موقع الهامشية، وتحرير آلية تجديد السلطة والنخب الحاكمة، من جهة ثانية، ثم أخيراً عندما انهارت عقائديات القومية الشكلية التي قامت عليها مشروعية العديد من هذه النظم، وبرز ما يختفي وراءها من سياسات، أخذ المجتمع، أو بالأحرى الفئات الأكثر تهميشاً ووعياً فيه في الوقت نفسه، في اللجوء إلى المخزون الإسلامي لتجعل منه إطاراً جديداً، سياسياً وفكرياً، للتعبير عن معارضتها، وأداة لبلورتها عقائدياً وتنظيمها روحياً ونفسياً. وقد أصبح الفكر الإسلامي موضع توظيف دائم لآمال التغيير في أكثر من مكان من الوطن العربي والعالم الإسلامي، وكان يقدم بسبب اختلاف منحاه عن العقائديات الحاكمة فرصاً أكبر للتميز الشامل عن النظام، وعن القوى العالمية التي تقف وراءه أو تتحالف معه. فضد اقتصاد النهب والسلب الوحشي الذي قاد إلى الإفقار العام من جهة، والإثراء الفاحش من جهة ثانية، وجدت قيم العدالة والمساواة والأخوة والجماعة المتضامنة في الإسلام مرتكزاً قوياً لها، وبخاصة أن النظام احتكر كل مصطلحات الوطنية والقومية والمساواة والعدالة والقانون الحديث. وضد سياسة الدولة الرامية إلى حظر تداول السلطة وتكسير العصبيات أو التضامنات القائمة القديمة منها والحديثة، القبلية والعائلية والحزبية والنقابية والمهنية، وجدت الفئات الاجتماعية، المخلوعة عن أي إطار جماعي والمرمية في العزلة القاتلة والعجز والعنانة، في الدين فرصة لتجديد العصبية التضامنية الضرورية لممارسة أي سياسة أو عمل جماعي، بل لخلق عصبية تتجاوز إطار التضامن المحلي ويخرجها من العزلة الوطنية، التي يريد أن يفرضها عليها النظام، إلى اتساع المسرح الدولي والسياسة العالمية. وضد حظر التفكير والتعبير والنظر وتبادل وانتقال المعلومات وإخفاء الحقيقة، وجدت أطراف من النخبة المثقفة في العودة إلى دين الناس وتقاليدهم فرصة لمعاينة الحقيقة واكتشافها ومعايشتها.

لقد جمع الفكر الإسلامي الأصولي وراء رايته خليطاً منوعاً ومتبايناً من أبناء الطبقة الوسطى المهمشين، الذين لا مستقبل لهم في النظام الاجتماعي السياسي كما

هو عليه الآن، ومن المثقفين الذين نقلوا أو جيّروا آمالهم وأهدافهم الوطنية من القومية أو من الاشتراكية إلى الإسلام، وأولئك الذين لم تخب الرغبة لديهم بلعب دور سياسي في صورته الجماهيرية والشعبية التقليدية، ومن معظم عناصر النخبة النابعة من الأوساط الشعبية العريضة التي يشكل التيار الإسلامي الإطار الأكثر انفتاحاً نفسياً وفكرياً عليها، والذي يمكن أن يقدم لها إذاً فرصة أكبر للصعود والتقدم والاندماج في المجتمع السياسي ودائرة النخبة الاجتماعية. وبالتأكيد هناك قوى أخرى تسعى إلى استخدام التنافس بين النخب، قوى خارجية وداخلية. بيد أن هذه القوى ليست من صلب الحركة ولا من المساهمين في تكوينها. لكن المصدر الأول للفكر الأصولي الإسلامي اليوم هو دون شك الجزء المهمش من النخبة، والجزء المهدد من الطبقة الوسطى التي يكاد يطحنها اقتصاد النهب والسلب الذي نظمت آلياته، بالارتباط باحتكار السلطة السياسية، الطبقة الجديدة المافيوزية. أما الإسلام الذي ترتبط به بعض هذه الأوساط السمسارية والمضاربة فهو من نوع مختلف تماماً، إنه إسلام النظم الغنية التي يطلق عليها اسم المعتدلة.

في وجه تصاعد قوة هذا التيار، ومع تعري النظام وتدهور مواقعه الفكرية والعقائدية، نشأ نوع من التفاهم التدريجي والضمني بين كل من يعتقد أن الخطر الأكبر اليوم هو الإسلام السياسي. وولد نوع من الانعكاس الشرطي لدى فئة من المجتمع تماهي بين الإسلام والتخلف والتقهقر، وتعمق شعور حقيقي لديها بالعداء للإسلام كما هو، أي بغض النظر عن أي تفسير أو تأويل، حتى لو أنها من قبيل الاحتياط تسعى أحياناً إلى أن تغطي على هذا العداء بالحديث عن إسلام معتدل ومتطرف. وفي نظري أن تيار هذا العداء الجذري للإسلام يتعمق بالدرجة نفسها التي يتعمق فيها تيار العداء المطلق لكل ما هو مختلف عن الإسلام أو مخالف له.

إن وراء تطور العداء للإسلام دوافع لا تقل تبايناً وتناقضاً أحياناً عن تلك التي تجمع بين المدافعين عن التيار الأصولي. فهناك أولاً القسم الأكبر من النخبة الاجتماعية التي يحركها الخوف من الإسلام، أو يدفعها التمسك بقيم حديثة تعتبرها غير موجودة في الإسلام، أو يجذبها الشعور بأن العداء للإسلام يمكن أن يقربها من عالم الحضارة ويرفع من قيمتها التاريخية ويميزها من الناس العاديين والمتخلفين. وهناك العناصر المستفيدة من نظام الانتفاع والوصولية التي تخشى كل ما يتحدث عن الوطنية والقومية والمصلحة الجماعية وتهرب من كل ما هو مخالف للسلطة وتجعل من ممالأة المناخ العام أداة لتحقيق مآربها، وهناك الدولة والنخب السياسية القومية أو العلمانية أو الحديثة التي تسعى دائماً، من قبيل تحقق التوازن السياسي، إلى تعبئة القوى المنافسة ضد القوى التي تشعر أنها، في هذه المرحلة أو تلك، هي القوة المهددة أو التي يمكن أن تشكل تهديداً للنظام، أو لمواقعها داخل هذا النظام أو حتى داخل المعارضة له، وبالتالي داخل نظام المستقبل.

لكن هذه العوامل والمخاوف والآمال التي تجمع، إيجاباً أو سلباً، بين فئات المجتمع المناهض للفكرة الإسلامية، لم تكن لتستطيع أن تخلق تياراً قوياً معادياً للإسلام لولا اجتماع عنصرين أساسيين: القاعدة الاجتماعية المادية، أي الطبقة القوية التي تجد في الإسلام، في أي تفسير جاء، خطراً حقيقياً على مصالحها الداخلية والخارجية، ثم المشروعية النظرية، أو الآلة الفكرية التي تجعل من هذا العداء أمراً مقبولاً عقلياً ومحتملاً اجتماعياً. أما القاعدة المادية فهي هذه الطبقة الجديدة المافيوزية أو الكومبرادورية الجديدة المنحطة التي تحدثنا عنها والتي تعتبر أن شرط وجودها واستقرارها وازدهارها هو غياب أي مفهوم للمصلحة العامة أو الوطنية أو القومية أو التضامن الديني أو الأخلاقي أو المعنوي. أما قاعدة المشروعية النظرية فإنها ليست أمراً آخر إلا الفلسفة الوضعية نفسها التي تعتبر، بتبسيط واختصار، أن النظام العقلي للإنسان قد مر بمراحل متعددة آخرها مرحلة الفلسفة الوضعية العلمية، وأن الدين لم يكن نمطاً متميزاً من النشاط أو الحياة الواعية الذهنية الاجتماعية، وإنما هو مرحلة من المعرفة البشرية التي عفى عليها الزمن بعد أن تم استبدالها بنمط من المعرفة أرقى وأكثر تحقيقاً للمطلوب. وهذا يعني أن العلم قد حل مكان الدين، وأن الدين والعلم ليس بين وظائفهما تميز، وانهما يقومان بوظيفة واحدة. إن العداء للدين قد وجد هنا المصلحة والفكرة معاً، وصار بإمكانه أن يصبح مذهباً وتياراً قوياً في المجتمع العربي، أي أصبح له منظرون. ووجد جزء من النخبة المثقفة موقعاً جديداً يمكنه باحتلاله أن يثمر معارفه فيه ويرفع من قيمة رأسماله العلمي والسياسي. لقد أصبح هناك، أو لقد خلق النظام العام وظيفة جديدة ضمت إلى وظائفه السابقة هي العداء للإسلام، بقدر ما نشأ هناك طلب داخلي وخارجي على هذه المادة، أي سوق لها.

خامساً: أزمة علاقات السلطة الاجتماعية

مع تطور إيديولوجية العداء للإسلام واتخاذها طابعها المنظم المستند إلى طلب عملي من جهة، وإلى نظرية ومنهج فكري ذي شرعية عالمية من جهة ثانية، وقادر على تمويل التيار بالأفكار والمعاني وعلى تحقيق الانسجام في التفكير - وهو ما كان من الصعب تحقيقه في إطار العقيدة الماركسية رغم عدائها النظري العميق للدين، وذلك لأن طموحاتها اليسارية الشعبية والاجتماعية كانت تدفعها إلى التقرب من الدين أو البحث عن تفسير تقدمي له - أقول مع تبلور هذه الايديولوجيا وارتباطها بمجتمع النخبة وانسجامها مع معطياته، بعد أن كان التيار الأصولي قد تمرس في الصراع ضد السلطات منذ عقود، أصبح لدينا كل شروط الحرب الفكرية: نعني مذهبين متكاملين وشاملين متخاصمين ومتنافسين يستحيل بينهما الحوار والتواصل وتبادل الأفكار والمعاني، أي الوصول إلى تسويات فكرية ومفاهيم مشتركة ومن ثم أهداف واحدة عامة. وفي هذه الحالة كل تماس يعني اندلاع شرارة الحرب والصراع. وإذا كانت هذه

الحرب في البداية قد اقتصرت على فرقتين نسبياً هامشيتين في المجتمع، فإننا، وهذا منطق كل حرب، ما لبثنا حتى وجدنا أنفسنا، أي وجد المجتمع نفسه مضطراً إلى اتخاذ موقف مع هذا الطرف أو ذاك، أي من الانخراط في هذه الحرب بشكل أو بآخر. وهكذا نحن نسير في اتجاه استقطاب متزايد على محور الإسلام، استقطاب لا بد من أن يقود إذا استمر كما هو عليه الآن، رغم التهدئة المؤقتة أو الهدنة الراهنة، إلى حرب أهلية حقيقية من حول الإسلام. لكن العداء الذي تتغذى منه هذه الحرب ليس في الواقع إلا الوسيلة التي يخلقها المجتمع لتهريب التوترات والتنفيس عنها، أي إلا الحل الخاطىء لتوتر وتناقض لم يجد حله الصحيح. وبهذا المعنى فإنه، أي العداء المتنامي في شتى الأطراف، ليس إلا وسيلة التغطية على انعدام القدرة على كشف نقاط التلاقي والتواصل والاتصال المرغوب فيه والمطلوب، أي هو التعبير عن العجز عن مواجهة المشكلة الأساسية التي تحتاج إلى الحل. فما هي هذه المشكلة التي نحاول أن نحلها بتعقيدها أكثر وبالتغطية عليها؟

في الواقع، لو قبلنا بما تقول كل فئة عن نفسها وعن خصمها لكان السبب الأول في هذا المناخ الذي نعيش، هو تعصب البعض الناجم عن التمسك الأعمى بأفكار وقيم ومبادىء لا تاريخية عفّى عليها الزمن، أو تعلق البعض الآخر بأفكار أجنبية واستلابه لها وخيانته لقومه وتاريخه وأمته. وفي الحالة الأولى سيكون من المنطقي ألا نتصور الحل إلا في إلغاء الدين والقضاء عليه بطريقة أو بأخرى وسواء قلنا ذلك صراحة أو لا، فهذا هو الطريق الوحيد للتحرر من طاغوته وسطوته، بل إنه الطريق الوحيد لتحرير الآخرين، المستلبين له وإنقاذهم وتخليصهم من غربتهم الميتافيزيقية. وفي الحالة الثانية لن يكون هناك حل إلا في محو أسباب الاستلاب للغرب والقضاء على الحداثة وتشديد الانغلاق والعداء لكل ما هو خارجي لأنه يهدد الهوية المحلية ويشكل اختراقاً للمجتمع وثقافته. ولو فكرنا ملياً في الأمر لأدركنا أن هذا ما يحصل فعلاً، أي أن هذا ما يفكر فيه، سراً أو علناً، أحياناً الفريقان، وهو الذي يوجه استراتيجية وتكتيكات الصراع المختلفة عند هذا الفريق أو ذاك، ويخلق بالتالي مناخ الحرب الدينية أو المذهبية.

إن الخط الأول في هذا التعيين لأسباب الخلاف هو أنه قائم على الاعتقاد الضمني بأن التعصب هو سبب الاقتتال، وأن سبب التعصب هو وجود الفكرة أو المذهب الحامل للتعصب كما تحمل الثمرة البذرة، أي الذي من جوهره وبنيته إفراز المشاعر العدائية للآخر ولكل آخر. وهذه هي الفكرة الشائعة عموماً عندنا وعند غيرنا، وهي في أساس النقد الذي وجه للدين والأفكار الدينية من قبل الفلسفات الوضعية. والتصق لذلك معنى التعصب بالفكرة الدينية. ولكن ومنذ أن أظهرت التجربة التاريخية، التي لم يعد من الممكن تجاهلها، أن التعصب يمكن أن يرتبط بأفكار ومذهبيات علمية الطابع أو ترجع بنفسها إلى العلم، مثل الماركسية أو القومية أو

الفكرة الاستعمارية التحضيرية، أو العنصرية الحديثة التي بنيت رسمياً على النظريات العلمية البيولوجية والعرقية، أصبح من الصعب القبول بهذه النظرية لتفسير السلوك الجماعي العدواني للجماعات، بعضها ضد البعض الآخر. فلم تظهر هذه التجربة أن فظاعات التعصب النابع من عقائديات لادينية يمكن أن يتجاوز بكثير ما أنتجته الأديان فقط، ولكن أكثر من ذلك، أن الأديان بفضل ما تنطوي عليه من مفهوم شمولي للإنسانية، أي من تقديس للإنسان كإنسان بصرف النظر عن أصله ونوعه، ما زالت تشكل حتى الآن المرجع الاحتياطي الاستراتيجي للنزعة الإنسانية والأخلاقية.

ليس الهدف هنا الدفاع عن الأديان بالطبع وإنّما نقد تصوّر خاطىء حول أصل التعصب ما زلنا نأخذ به على الرغم من أنه أثبت عدم فعاليته باستمرار. فبقدر ما ندعو إلى ترك التعصب ونشجبه نراه يزداد ويتطور في كل مكان. وخير دليل على ذلك نأخذه من مجتمعاتنا نفسها. إن الصراع العنيف بين الطوائف، أو ما نسميه الحرب الطائفية، لا يعتمد إطلاقاً على الإيمان الديني الحقيقي، ولا يستند إليه أبداً. إنه يستمد قوته من انعدام الإيمان واستخدام الدين بشكل عقلاني وممنهج في التعبئة العسكرية والمدنية من أجل أهداف لا علاقة لها بالعبادة ولا بالمعاملات، وإنما بالنزاع على السلطة والموقع والمكانة. إن انفجار الصراع بين أبناء المجتمع العربي اليوم حول الدين ومكانته في المجتمع ليس في نظرنا إلا أحد مظاهر الأزمة العامة والعميقة للسلطة، بمعنى الصلاحية والمسؤولية والولاية. ومن أسباب هذه الأزمة ما أصاب الإيمان بالعقائديات التقليدية والحديثة معاً من ضعف واهتراء. وعندما نقول أزمة السلطة فنحن لا نقصد أبداً أزمة السلطة السياسية، أو أزمة الدكتاتورية أو الاستبداد، فإن ما نقصده هو جملة المعايير العامة التي تحدد علاقات الهيمنة والتبعية والولاء والأسبقية بين الناس جميعاً، والتي تتبلور من خلال مؤسسات اجتماعية مختلفة تؤطر المجتمع، وتسمح له بإقامة علاقات متبادلة تؤسس للتعاون والتنافس والسلام والأمن التي لا بد منها كي يستطيع الفرد أن ينتج ويعمل ويعيش. إنها أطر الأسرة والمدرسة والقبيلة والحيّ والجماعة الدينية والمذهبية، والجماعة الوطنية... الخ. ففي كل هذه المؤسسات تتبلور سلطات أو نوع من السلطات التي تشكل معايير لتنظيم الحياة الاجتماعية، ومؤشرات لتوجيه سلوك الفرد وإدماجه في بيئته ومحيطه. وكل مؤسسة تقوم على سلطة وولاية لا بد منها سواء أكانت هذه السلطة من النمط الأبوي في العائلة أم من النمط العلمي في المدرسة أو الديني في المسجد أو الزعامي في الحي، أو السياسي في الحزب والدولة. والحال أن دخول الحداثة العشوائية، أي الأنماط الجديدة، على المجتمع الذي لم يؤهل لها، والذي زاد من عدم تأهيله منعه من التفكير الجدي في أبعادها، والمسائل التي تطرحها، وبالتالي إخضاعه لقوى غير مدجنة وغير مسيطر عليها، تتحكم بمصيره، قد شكل في البداية هزة عنيفة لكل هذه الشبكة الدقيقة من السلطات والصلاحيات والولاءات والولايات. ولكن، مع غياب الجهد

الاجتماعي والفكري الضروري لتحقيق الاستيعاب وامتصاص الضربة التقنية، لم يلبث كل النسيج الاجتماعي أن تمزق كلياً.

وهكذا لم يعد الفرد، أي فرد، يعرف من هو وماذا ينبغي عليه أن يفعل وما هي مسؤولياته ومكانته وموقعه، أي أصبح من دون إحداثيات. في هذا المناخ ليست علاقة الدين أو السلطة الدينية بالسلطة السياسية هي التي تفجرت وأصبحت في أزمة وإنما كل العلاقات الأخرى المكونة لأنماط السلطة والصلاحية. فنحن لم نعد غير قادرين على تعيين أدوار محددة ووظائف محددة ومستقرة لكل من الدين والدولة، ولكن لم نعد نستطيع أن نعرف، خارج هذا الموضوع، ما هو دور الدولة وما هو دور العائلة في التربية، وأين يقف هذا الدور، وما هي حدود المجتمع المدني، أي الخاص، والقائم على التراضي بين الأفراد وعلى حرية الاختيار والتنظيم الحر، وما هي حدود دور الدولة والسياسة، وما هو دور القوات المسلحة في الاقتصاد والسياسة والعسكرية أو الدفاع. هل يحق مثلاً للدولة، أي للسلطة السياسية العامة، أن تقوم بتنظيم ما يسمى في بعض الأقطار العربية فرق الطلائع المكونة من أطفال المدرسة الابتدائية وتخضعهم لتربية سياسية منتظمة مكونة بشكل رئيسي من تعليم عبادة الرئيس؟ هل يحق للجيش أن يقود سياسة البلاد، أو أن يدير منشآت ومؤسسات صناعية واقتصادية؟ ما هي حدود السلطة الأسرية وحدود السلطة العامة؟ ما هي حدود السلطة الدينية وحدود السلطة الأسرية؟ وما هي حدود السلطة السياسية العامة بالنسبة إلى الفرد والجماعات؟ لقد فعلت النخب القائدة العربية كل ما تستطيع في العقود الماضية حتى تلغي التمييز بين الصلاحيات وتنشر الاختلاط في الولايات، وذلك من أجل إزالة مفهوم المسؤولية والمحاسبة. وفي هذه الحالة فإن أحداً لا يستطيع أن يطلب من فرد أو مؤسسة أو هيئة أن تحد طموحها ووظائفها على ميدان محدد ما دام صاحب القوة هو الذي يعطي لنفسه الحق في تحديد أو عدم تحديد الوظائف والصلاحيات.

هذه هي في نظري المسألة الأساسية. وليس العداء إلا التعبير الأخرق عن العجز عن مواجهتها وتقديم الحلول الصحية لها. وذلك بالضبط لأن المجتمع ليس لديه الحلول الممكنة بعد، لأن هذه الحلول نفسها ليست مسألة نظرية وإنما هي مسألة صراع بين قوى، ووصول إلى توازن نهائي يفرض على كل سلطة أن تعين موقعها وتحترم موقع السلطات الأخرى وصلاحياتها. وهذا التوازن النهائي، أو المستقر نسبياً تقف في وجهه قوى ارتبط تكونها، في حجمها المفرط، بظروف وسياق دولي وإقليمي وتاريخي بدأ بالكاد يتغير نحو الأفضل. وهي قوى من شأن التوازن المشوّه الذي تفرضه أن يعيق كل حركة تطور اجتماعي واقتصادي، ويسد بالتالي كل منفذ ممكن للخروج من هذا الوضع.

والواقع أن موضوع أزمة علاقات السلطة الاجتماعية والمدنية لما يطرح بتاتاً بعد

في بلادنا، لأن أزمة السلطة تعني أولاً أزمة السلطة السياسية التي هي ذات المسؤولية الأولى في إعادة تنظيم السلطات الاجتماعية والصلاحيات، ولهذه السلطة السياسية المصلحة الأولى في أن يبقى المجتمع دون مستندات وتوازنات حتى تبقى هي مركز التوازن الوحيد فيه، ويبقى لديها مركز تجميع كل السلطات الأخرى، وإمكانات التلاعب عليها وبها من أجل حفظ توازنها الخاص، ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن يؤدي هذا الوضع إلى جعل اعتماد المجتمع على الدولة نوعاً من المرض الحقيقي، حتى ليكاد الوالد يطلب من الدولة التدخل لحل صراعاته مع أعضاء أسرته. فمع انخلاع الأفراد عن السلطات الوسيطة المنظمة يصبح الطلب على الدولة قوياً، إن لم نقل لا نهائياً. إن المجتمع من دون الدولة أصبح عاجزاً كل العجز عن القيام بأي شيء، نعني عن القيام بأي مبادرة.

وما يزيد في تعقيد المشكلة هو أن المجتمع نفسه ما زال في مرحلة صدمة وتحول سريع، وأنه لم يجد بعد، لا على صعيد التزايد السكاني ولا على الصعيد الاقتصادي، ولا على صعيد تبلور القوى الذاتية والمؤسسات الكبرى، أي استقرار نهائي. إنه مجتمع التقلب الدائم. باختصار، ليس الاقتتال نتيجة التعصب، ولا نتيجة الإيمان القوي القديم أو الحديث بأفكار مغلقة أو عدوانية، انه التعبير عن أزمة النظام الاجتماعي الذي نعيش فيه وانحطاطه، والانسداد والانحباس الذي وصلنا إليه على جميع المستويات. وإن نشوء المذهبيات المغلقة والمنطوية على نفسها ليس هو نفسه إلا تعبيراً عن الحاجة إلى أدوات ايديولوجية تساعد على التعبئة النفسية والتفريق الواضح بين القوى وتكوين المعسكرات أو الخصوم التي لا غنى عنها لخوض الحرب، بمعنى آخر ليست المذاهب الأصولية أو الأفكار العلمانية هي التي تقود إلى الحرب، ولكن الحرب، التي ينبغي البحث عن أسبابها العميقة في مكان آخر، أي في هذا الانسداد الاجتماعي التاريخي وأزمة علاقات السلطة والصلاحية العامة كما قلنا، والذي هو ثمرة لخيارات سياسية وجغرا - استراتيجية واقتصادية عامة، أقول ليست هذه المذاهب هي الدافعة إلى الحرب، وإنما الحرب هي التي تدفع إلى نشوء المذهبية العدائية أو تحويل الانخراط العقائدي، مهما كان نوعه، إلى تعصب وانغلاق. فهذا الفكر المتعصب ليس هو نفسه إلا تجسيداً لهذا التوتر وأداة تخلقها الحاجة إلى الاقتتال.

ومع ذلك، فإن هذه المذهبيات ليست عاطلة كلياً أو سلبية في حثها على الحرب، وإلا لما كانت التوصية عليها ولما كانت الحاجة إليها. إن هدفها هو بلورة جو التوتر هذا وتزويده بوعي داخلي بذاته، ومن ثم تثبيته، وجعله فاعلاً من أجل خلق إمكانية إعادة إنتاجه كمناخ ضروري لاستمرار الحرب. والحرب الفكرية ليست البديل للحرب العملية ولكنها التحضير النفسي والنظري لها، أو تبريرها في نظر القاتلين والمقتولين، حين تأتي اللحظة التي يصرخ الجميع فيها: لم يعد من الممكن الحياة في هذه الظروف ولا بد من الحسم. لكن هل نحن مدانون فعلاً بالحرب الداخلية، أم أن

من الممكن، عن طريق إعادة توجيه الجهد النظري والاجتهاد، أن نعيد توظيف العقل وتثميره في خلق شروط سياسية وجغرا ـ سياسية، أفضل للخروج من المأزق التاريخي الذي وضعنا أنفسنا فيه؟ باختصار هل من الممكن تغيير شروط حياتنا الاجتماعية الاقتصادية والسياسية أم لا؟ وما هي وسائل هذا التغيير؟

فإذا قلنا إن ليس هناك إمكانية لإيجاد أي تغيير حقيقي، وأن الظروف العالمية أو الداخلية أو المادية أو المعنوية صعبة، فمن الطبيعي في هذه الحالة أن يشتد الصراع نتيجة تدهور الأوضاع، وأن تتفاقم المخاوف المتبادلة بين بعض النخب وبعضها الآخر، والقوى الاجتماعية التي تصطف وراءها. وفي هذه الحالة لن يكون من الصعب تغيير أو تعديل مواقفنا وتصوراتنا عن الإسلام فقط، وإنما سيكون الطلب على التشدد والتعصب في موقفنا مع الإسلام أو ضده أكثر من أي حقبة أخرى.

في اعتقادي أن التغيير ممكن جداً. ونحن كمثقفين تقع علينا بالدرجة الأولى مهمة إيضاح الأسباب الحقيقية وطرح الحلول التي تساعدنا على النجاح في معركة إعادة تأسيس السلطة الاجتماعية، والخروج من الوضع الذي يعتقد فيه كل فرد أنه يستطيع أن يفعل كل شيء، وفي النهاية ليس هناك من يفعل شيئاً إلا التشويش المتبادل للبعض على عمل وصلاحيات الآخرين. وأول ما ينبغي عمله هو المساهمة في تغيير الشروط النفسية التي يعيش فيها المجتمع والفرد، وتحريره من عقد الخوف والشك، وإخراجه من الشرك و «الشربكات» التي وُضع فيها حتى يتخبط إلى ما لا نهاية. لكن هذا يستدعي أيضاً حل عقدة التعصب والانحباس الفكري والعقائدي التي تشكل بؤرة إنضاج ومن ثم تفجير النزاع، أو إذا شئنا فتيله. ويعني الانحباس الفكري انعدام إمكانية التبادل والتداول النفسي والرمزي والمادي بين الفئات والنخب الاجتماعية، والتقوقع على مفاهيم وقيم خاصة، ورعاية الروح العصبوية، كما كانت الحال عند القبائل الجاهلية.

إن الاستراتيجية الفعالة لاستدراك الحرب الفكرية والدينية وقطع الطريق على الفتنة، تستدعي بلورة سياسة تساهم في تفكك التحالفات المعقدة التي يقوم عليها، وينبع منها، ويخدمها، التعصب أو العصبوية. ولكن أدوات هذه السياسة ليست في أيدينا، وإنما هي في الجزء الأكبر منها في أيدي النخبة التي تجعل من هذا التعصب فرصتها التاريخية للبقاء في السلطة، وتصليب عودها، على قاعدة تعميق الشروخ والمصادمات الاجتماعية والشعبية. ومع ذلك فإن لدى المثقفين، إذا أرادوا أن يلعبوا دورهم ويتحملوا مسؤولياتهم الاجتماعية، قدرة كبيرة على التأثير في الواقع وإعادة ترتيب الأوضاع الفكرية والايديولوجية في المجتمع.

لكن في جميع الأحوال، لا نستطيع أن نخرج من المأزق إذا بقيت إشكاليتنا الرئيسية، فيما يتعلق بالدين، مستمدة من رؤية كل من الأطراف المتنازعة لنفسها، أو

مشاركتها مبالغاتها وتطرفها.

إن هذا لا يعني، وينبغي ألا يعني إلغاء الجدل أو الخلاف داخل الإسلام ومن حوله، وفي جميع الأحوال، لن يكون هذا ممكناً من الناحية العملية ولا مفيداً من الناحية الاجتماعية والتاريخية. إن ما نطمح إليه هو العكس تماماً، أن تحول الحرب ومنطق الحرب الاتهامي والتجزيئي والقنصي، إلى جدل حقيقي، أي إلى حوار حول المشاكل التي يطرحها الدين اليوم في المجتمع، كما يطرحها التحديث والتقدم الحضاري. إن نفسية الحرب الراهنة هي التي تخنق المناقشة وتمنع الجدال وتضيق دائرة المعقول والمفهوم، بما تنشره من جو الإرهاب الفكري والخوف، وما تدفع إليه من توظيف مباشر للمعرفة في السياسة اليومية والصراع، بحيث تلغي كل مجال معرفي حر ومفتوح. إن هذا يعني تخليص الجدال من تأثير سوء الفهم والأحقاد المتبادلة التي تدفع به بعيداً عن أهدافه وتفسده كلياً، بل تحوله إلى أداة تعبئة شعاراتية، فيصبح أداة لإخفاء الحقيقة. وهو يعني أخيراً وضعه على قاعدته الصحيحة، نعني قاعدة المناقشة المفتوحة وتبادل الرأي والصراع والتنافس السلمي حول بناء الشخصية والمجتمع على أسس متكاملة روحية ومادية في الوقت نفسه.

سادساً: تجديد رؤيتنا للإسلام

في هذا المجال هناك مجموعة من الملاحظات لا بد من الأخذ بها لتمهيد التربة في اتجاه تحقيق شروط هذا الجدل البناء وتحوله إلى تعايش مخصب ومثمر يستفيد منه الإسلام وتستفيد منه الحداثة.

أ ـ ينبغي الإدراك أن عدم التوافق وأن الصدام لا ينبعان من وجود منظومتين أو منطقين مختلفين، فعلى الصعيد العقدي والرمزي ليس هناك إلا منطق واحد لدى المجتمعات وفي كل زمان ومكان، وهو منطق التداعي والربط التعسفي والاعتباطي وإعادة توظيف العلامات والرموز والمفاهيم والصور وإعطائها المعاني الجديدة. ويكفي من أجل ذلك القيام بإعادة تفسير المنظومتين كما فعل العرب والمسلمون أنفسهم حتى الآن وكما سوف يفعلون في المستقبل، إذ ليس هناك أي حل تاريخي آخر، وليس هناك أي إمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها وتتبنى منظومة أخرى. وحتى الإسلام لم يفعل ذلك، وإنما عمل إلى حد كبير من خلال إعادة توظيف المعطيات الثقافية العربية وتوجيهها في اتجاهات جديدة ارتبطت هي نفسها بتغيير المجال الجغرافي والسياسي تغييراً كاملاً حتى أمكن لها النجاح والانتصار. والأزمة التي يعرفها العرب مع الإسلام اليوم ليست جديدة وإنما هي حلقة من الحلقات الطويلة على طريق إعادة التفكير وتجديد المفاهيم والقيم والمعاني، أي وضع الإسلام والمنظومة القيمية الإسلامية في العصر والتطبيق العصري. وإذا كان الصراع قد تفجر في هذه

الحقبة التي نعيش فلأن تأخراً قد حصل في العمل الفكري الضروري من أجل تجديد الأفكار وتنظيم القيم الوافدة والسيطرة عليها، أي إخضاعها لمنطق الثقافة المحلية وآلياتها ووضعها في سياق رؤيتها العامة وغاياتها. والسبب الرئيسي في هذا التأخر هو إلغاء حرية التعبير والتفكير والنشاط السياسي.

ب ـ إن الموقف الجماعي والاجتماعي، وبالعمق السياسي أيضاً، من الدين، لا يمكن أن يتحدد بالنظر إلى حادث عارض أو موقف جزئي أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو فرضية نظرية. ولا بد من أن ندرك أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا ما بقيت إشكاليتنا الرئيسية فيما يتعلق بالدين مرتبطة وقائمة على أفكار مبتسرة سريعة حول الدين أو الدولة أو التعصب أو عدم التعصب، وإذا ما استمرت مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية، تكتيكية، أو إذا ما بقيت قائمة على المخاوف وعلى الرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور. فلا بد لنا، ونحن نواجه هذه المسألة الكبرى، من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأة وحساسياتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة التي كثيراً ما تخفي عنا حقيقة الوضع. ولا بد لنا كذلك، إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً واجتماعياً لمسألة حاسمة وكبرى من هذا الطراز، من أن نطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم، يساعدنا على تكون الإجماع الوطني الذي نحتاج إليه من أجل استيعاب الحضارة وتحقيق النقلة النوعية في السياسة والثقافة والاقتصاد معاً. وفي هذه الحالة ليس هناك مهرب من طرح الأسئلة التالية ومحاولة الإجابة عنها كي يكون الموقف من الدين موقفاً مسؤولاً وفي نظري منتجاً:

ـ هل ما زال هناك مكان وضرورة للدين في المجتمعات المعاصرة، وهل ما زال للإسلام في المجتمع العربي المعاصر مثل هذا الدور، وما هي طبيعته وما هو محتواه؟

ـ هل يستدعي لعب الدين لدوره في المجتمع المعاصر التجديد والإصلاح الديني، وهل ينبغي أن يكون هذا الإصلاح من نمط الإصلاح البروتستانتي الذي عرفته المسيحية في القرن الخامس عشر، أو هل ما زال مثل هذا النمط معقولاً وكافياً؟

ـ هل يقبل الإسلام التجديد أم أنه مثلما يعتقد البعض المتأثر ببعض الآراء الغربية من الأديان التي لا تقبل التجديد لأنها، كما كان يقال، لا تميز بين الدين والدنيا، وبين الزمني والروحي؟

ـ هل هو قادر على أن يكون مع الدنيا الجديدة؟ وإلا ماذا ينبغي علينا أن نفعله كي يصبح كذلك؟

ـ ما هي المكانة أو الموقع الذي يقدمه أو ينبغي أن يحتفظ به المجتمع للدين في النظام الاجتماعي الراهن أو المقبل، وفي نظام المدنية والحضارة بشكل عام؟

ـ من الذي يستطيع، أو ينبغي أن يقوم بالتجديد الديني أو يساهم فيه، وما هو منهج هذا التجديد واستراتيجيته؟

ـ ما هي طبيعة المؤسسة الدينية، أي التنظيم الخاص الذي يمكّن الدين من القيام بمهامه ويسمح له بتحقيق الأهداف المسندة إليه والآمال المعقودة عليه؟

ـ ما هي إمكانات ووسائل تحقيق ذلك، وما هي الاستراتيجيا التي ينبغي على المجتمع أن يتبعها في سبيل إنجاز هذا التجديد أو الإصلاح الديني إذا كان هناك إصلاح أو تغيير في الدور والوظيفة والمكانة، وكيف، وعلى ماذا سوف يستند هذا التجديد؟

ـ ما هو موقع الدولة، وموقع المجتمع، وموقع المثقفين وموقع رجال الدين الحاليين في هذا التجديد وفي السير به إلى الأمام؟

ج ـ إن الإجابة عن هذه الأسئلة الكبرى وتحقيق المصالحة يقتضيان تجديد منهج النظر العام إلى المجتمع والدين والحضارة والتاريخ معاً. فلم يعد يكفي في نظرنا أن نطالب، كما كنا نردد دائماً عندما كان الدين هو الوعاء الأساسي للفكر العربي، بتجديد رؤيتنا إلى الإسلام، وإنما أصبح من الضروري أيضاً، وربما من أجل تجديد هذه الرؤية ذاتها، تجديد رؤيتنا للمفاهيم التي كنا نعتبرها، بسذاجة، مفاهيم جاهزة وناجزة ومشغولة، ولا تحتاج منا إلى إعادة مناقشة أو تحديد بل تجديد، نعني مفاهيم العلم والعقل والعلمانية والقومية والحداثة والحضارة والتطور وغيرها من المفاهيم التي تكاد تحكم تفكيرنا جميعاً أكثر من الدين في هذه الحقبة.

إن النظر الصحيح إلى الإسلام نفسه لم يعد ممكناً، بما في ذلك لدى الإسلاميين أنفسهم، على عكس ما يعتقدون، من دون مراجعة هذه المفاهيم وإعادة تركيبها من أفق الأهداف والقيم التي نريد أن تحكم مجتمعنا المقبل. وليس من الصعب أن نعاين كيف أن الإسلاميين في صراعهم ضد خصومهم يستخدمون المفاهيم نفسها ويعطونها المعاني نفسها، وكيف أن التحديثيين في مواجهتهم للفكر الإسلامي يستخدمون أيضاً مفاهيمه. وفي الواقع لا يستخدم كل منهم إلا رؤية الواحد لنفسه في السياق السجالي الراهن، وهي رؤية شديدة الانحياز والتعصب. فالعلمانية مثلاً تتحول من نطاق التمييز بين المعرفة والسلطة الدينيتين والمعرفة والسلطة العقليتين، لتتحول سواء عند العلمانيين أنفسهم أو عند خصومهم إلى ما يقارب نزعة العداء للدين وإزالته من المجتمع. إن ما يحصل هنا ليس في الحقيقة إلا إعادة تركيب معنى المفهوم المعروف من أفق وفي سياق خدمة السجال والحرب الدينية القائمة. والعلمانية التي جاءت كأداة لتجاوز النزاع بين الدين والسياسة وحل الخلاف بينهما تتحول هي نفسها في هذا السياق إلى باعث على النزاع ووسيلة لتعميق الخلط بين الدين أو العقيدة عموماً والسياسة.

د ـ من هنا ضرورة ما ينبغي تسميته، بحق، تجاوز وثنية المفهوم. إن جميع المفاهيم ليست إلا اصطلاحات نظرية تصاغ لخدمة العمل النظري وبلورة الأفكار وتنظيمها. وتتغير مضامين هذه المفاهيم بحسب السياق التاريخي والنظري والاجتماعي التي تستخدم فيه، وتتغير معانيها ومضامينها أيضاً مع الزمن وتغير التجربة البشرية. إن المفاهيم نفسها تتطور وتموت عندما لا تعود تؤدي وظيفة إيجابية في تنظيم النشاط العقلي والمعرفي أو عندما يتجاوزها الزمن والتجربة الإنسانية. فليس من المؤكد أن جميع الناس وفي كل الأوقات يعطون لمفهوم العلمانية مثلاً المعاني والمحتويات نفسها[5]، بل ليس من الضروري، حتى لو تم ذلك، أن يصلح هذا المفهوم لضبط وتنظيم التجربة السياسية والروحية في جميع الأزمان والأماكن، أو أن يتحول إلى قاعدة كونية للتعامل بين سلطات اجتماعية هي نفسها متبدلة ومعرضة للتطور، كما نشهد ذلك اليوم فيما تقوم به الكنيسة في أمريكا اللاتينية أو في البلدان الاشتراكية. إن ما هو أساسي هو إيجاد الشروط الملائمة والمقبولة من الجميع أو الأغلبية الاجتماعية للتوصل إلى تنظيم مستقر للعلاقة بين مختلف السلطات، بما فيها اليوم في مجتمعاتنا السلطة العسكرية التي تلعب دوراً لم تعرفه المجتمعات الليبرالية السابقة، ولم تتخذ بشأنه التدابير المطلوبة، ولم يظهر إذاً أو ينعكس في النظرية. وينبغي رؤية ذلك كله من وجهة نظر وفي ضوء المشاكل الخاصة المطروحة والإمكانات المتوافرة والقوى القائمة. والقصد، ليس النموذج هو المطلوب تحقيقه وإنما الوظيفة، وما ينجح في تنظيم تجربة اجتماعية في حقبة أو مجتمع ما، لا ينجح بالضرورة في غيرهما، ولا يفيد التقليد ولا الاقتداء شيئاً في التاريخ. إن العبقرية التاريخية للمجتمعات البشرية كامنة بالضبط في قدراتها اللامتناهية، وقدرات نظمها الثقافية والسياسية، على إنتاج حلول جديدة وغير مطروقة.

هـ ـ الملاحظة الخامسة هي أن المجتمعات، على الرغم من أنها تعيش دائماً في تاريخ عالمي واحد، فإنها لا تتبع أو تخضع للتاريخية نفسها، بل إن لها وقعها ووتيرة حركتها الخاصة التي قد تقترب من الوتيرة العامة أو تبتعد عنها. ولكنها كالأفراد لا

---

(٥) مقابلة مع جلال أمين ورفعت السعيد، في: فكر، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤)، حيث سئل أمين عما إذا كانت علمانية عبد الناصر والوفد تحتاج إلى مراجعة، فأجاب: «لا أعتقد أن علمانية الوفد وعبد الناصر تحتاج إلى مراجعة أساسية» مؤكداً أن مواقفهما كانت علمانية بكل معنى الكلمة حتى ولو أنهما، لأسباب تكتيكية، اضطرا أحياناً لمجاراة الرأي العام في بعض الأمور الجزئية. أما السعيد فقد أجاب قائلاً: «لم يكن ـ في رأيي ـ حزب الوفد علمانياً بالكامل، أو بالمعنى الدقيق». ورأى أن لديه بعض أوجه من العلمانية، والهدف هو أن نقول مع السعيد: «انه يمكن تعريف العلمانية بأكثر من تعريف، وليس ذلك عيباً، فالكيمياء تختلف عن الفكر السياسي، الكلمات في الكيمياء تمتلك تحليلاً ثابتاً، وربما أبدياً، ومن ثم تمتلك أيضاً تعريفاً ثابتاً، وربما أبدياً. أما في السياسة فالكلمات تتحلى دائماً بلمسات الواقع، وتكتسي بصفات متعلقة بالزمان والمكان فتكتسب مذاقاً مختلفاً».

تسير بالضرورة بالسرعة ذاتها. وعلى المسؤولين عنها أن يحترموا هذه التاريخية إذا ما أرادوا أن يتقلدوا مواقع قيادية فيها ويتحملوا مسؤوليات توجيه حركتها، فإذا لم يدركوا ذلك ربما اضطروا، دون نية سيئة بالضرورة، إلى الجور عليها وزجها في صراعات كان من الممكن لها أن تتجنب الوقوع فيها. إن الدين الذي لم يعد يلعب دوراً كبيراً في البلاد والمجتمعات الصناعية مثلاً ما زال يشكل المقوّم الرئيسي لعلاقة التضامن والتواصل والتفاهم بالنسبة إلى العديد من مجتمعات العالم الثالث، ونعني بما في ذلك الأديان الإحيائية ذاتها على الرغم مما فقدت من قوة وفاعلية، أما بالنسبة إلى الأديان الكبرى فمن المؤكد أنها ما زالت، بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية، أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناءً للحم الوطنية والاجتماعية. وفي الكثير من الحالات، وعلى الرغم من الخلافات التي يمكن للدين أن يخلقها أو يدفع إليها، وهي كما قلنا خلافات اجتماعية تنعكس على الدين، فإن زوال الدين يعني زوال الأم الثقافية المرضعة نفسها وترك المجتمع، ولا أقول بالضرورة النخبة المتغربة، دون أي مرجعية ثقافية، أي دون أي أداة للتواصل والتعارف والتماهي وتبادل العواطف والتقديرات المادية والروحية.

و ـ الملاحظة السادسة هي أن نظام المجتمع، على عكس ما تقوله الفلسفة الوضعية المبسطة أكثر في بلادنا، ليس من النظم التي تخضع لقوانين فيزيائية. إن نظرية التطور التاريخي الأحادي الخط: من اللاهوتية إلى العلموية مبسط جداً، ولا يعكس أبداً تعدد أبعاد الحقيقة الاجتماعية والإنسانية، وتنوع حاجات الهيئة الاجتماعية الخيالية والرمزية والمادية والروحية والفنية والعلمية معاً. إن خفض قيم الإنسانية إلى قيم العلم وحده، قد حاولته النظم الشمولية، فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والمنظمة القائم على قتل الروح والفرد والإنسان معاً. ولم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرر الإنسان كما كان يعتقد البعض، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية، بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية كما كان يقال، وزال عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية، وإنما قاد على العكس إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً. إن حرية الإنسان لا تنفصل عن كرامته وحرية خياله وانطلاق قواه الروحية والنفسية والعقلية التي يبني عليها رمزياً ومادياً تداعياته وعلاقات تضامنه وإحسانه وتعاطفه وكرمه الأعمق.

ز ـ من المؤكد أن الصراع والجدال الراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق في الوقت نفسه بتغيير نظرتنا إلى الإسلام، أي بإعادة موضعته في المجتمع العربي، كما تتعلق بتغيير معانيه ومضامينه وإعادة تفسيره وترتيب القيم والمبادىء التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا كله لن يمكن تحقيقه إلا إذا اعترف منذ البداية للإسلام بدوره ومكانته وفائدته، وأمكن له أن يطمئن إلى وجوده وإلى نفسه في أرض العرب. إن من

غير المعقول توقع تجدد منظومة عقلية أو عقائدية لا يستفاد منها أو لا يعرف الناس ما الذي سيفعلونه بها. إن التجدد والتجديد مرتبط بالتوظيف الاجتماعي للدين. وليس التجديد إلا تحديد الأهداف الجديدة وخلق الإمكانات الجديدة، أو بالأحرى تفجير هذه الإمكانات في المنظومة العقائدية على حساب، أو إضافة، إلى إمكانات أخرى موجودة أو قائمة.

ولا بد من التذكير هنا أيضاً أن التجديد لا يقوم به الإسلام نفسه لأن الإسلام جملة من العقائد الثابتة، ولا تقوم به العلمانية نفسها، لأنها بالمثل قيمة ومثل جامدة، ولكن الذي يقوم بهذا وذاك، أو ينبغي أن يقوم بهما، هو الإنسان والعقل المفكر. فليس تجديدهما قائماً وناجزاً فيهما، ولا هو مرتبط فقط بالمنادين بهما حتى لو كان هؤلاء من العلماء وأصحاب المعرفة. إن الجميع مسؤول عن تطوير ما يعتبره ضروري للمجتمع ككل وليس لهذه الفئة أو تلك.

ح ـ وفيما يتعلق بتجديد الإسلام، لا بد من القول إنه كجملة من المبادىء والنصوص والإيحاءات التي يتكون منها كل دين، كما تتكون منها كل عقيدة، لا يعاني بحد ذاته، وفي ذاته، أي مشكلة، فهو ما زال قائماً في نصوصه ومبادئه وقيمه ورسالته كما كان منذ نزوله، لم يطرأ عليه ولا يمكن أن يطرأ عليه أي تبديل، ولا يمكن هو نفسه أن يطرح على نفسه أي سؤال أو إشكال، لا الآن ولا في المستقبل. إن الذي يعاني مشكلة أو يعيش مشكلة هو المجتمع الإسلامي، أي نحن بوصفنا نموذجاً أو صورة لهذا المجتمع، أو على الأقل امتداداً تاريخياً وجغرافياً وثقافياً له. إن ما نسميه مشكلة الإسلام لا يكمن إذاً في الإسلام ولا يقوم فيه وإنما هو مشكلة تعاملنا نحن مع الإسلام، بل إن المشكلة يمكن تحديدها بشكل أكبر والقول إنها ليست تماماً في تعاملنا مع الإسلام وإنما بالدرجة الأساسية تعاملنا كمجتمع، أي كنظام اجتماعي، معه، ومن ثم في ما بيننا، الأمر الذي لا ينطبق بالضرورة على تعاملنا معه كأفراد، أو على صحة وصدق إيمان الكثير منا، وانسجامهم الكامل مع المبادىء الكبرى التي يجسدها.

ط ـ وفي نظري أن هذا التمييز ضروري، ليس لأنه يضع المسألة منذ البداية في مكانها الطبيعي والصحيح، ولكن أكثر من ذلك لأنه يضعها في المكان الوحيد الذي يمكن لها أن تجد فيه الحل. ذلك أنه حتى عندما نتحدث عن جمود «الإسلام» أو عدم مسايرته للعصر، والمقصود هنا طبعاً الفكر الإسلامي، فنحن إنما نعترف في الواقع بقصورنا عن تجديد الإسلام. وفي هذه الحالة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه ليس من النوع المضلل فعلاً والقائم على التهرب من المسؤولية من مثل: لماذا لم يتطور الإسلام أو يتجدد ويماش العصر، وإنما على العكس، لماذا لم نستطع نحن المسلمين أو المنتمين إلى المجتمعات الإسلامية أن ننجح بتجديد الفكر الإسلامي وبث الحياة والحركة في

رؤيتنا وفهمنا للإسلام، ولا نريد من ذلك أن ننفي أن هناك منطقاً متميزاً وأصيلاً للإسلام كدين يجعله يفترض أو يفرض نوعاً من القواعد المحددة في التجديد والتغيير والتطور الفكري، إذ من دون مثل هذه القواعد تفقد العقيدة، أي عقيدة، استقلالها وتميزها ووجودها نفسه، أو تفقد سبب وجودها.

إننا نعتقد إذاً أن التركيز على العوامل التي منعت التجديد هو الأساس، لأن تغييرها يتعلق بنا، ولأن الإنسان فرداً ومجتمعاً، بما هو كائن حي ومتجدد، هو وحده الذي يستطيع، على عكس العقائد والمبادىء والمثل والأفكار المجردة والثابتة، أن يقوم بالتجديد، بما في ذلك تجديد هذه المبادىء، أي إعادة تسليط الضوء عليها وإعادة تفسيرها وتوظيفها، بينما هي لا تستطيع أن تتجدد من تلقاء نفسها، ونحن نؤمن أن صلاح الدين للحياة أو عدمه يتوقف على نوعية هذا الدين وأن هذه النوعية مرتبطة هي نفسها بما نصنعه نحن بالدين، أي بكيفية رؤيتنا له وتعاملنا معه، من حيث التجديد والاهتمام أو التفريط والإهمال. وهنا ليس لنا ملاذ إلا في الوعي النقدي وفي النقد الذاتي المتواصل، أي في الواقع في الاعتماد على قوة البصيرة والصدق[٦].

ي - وفي هذا الميدان لا يمكن لعداء الإسلام أن يحل المشاكل التي يطرحها علينا الإسلام والدين عامة، تماماً كما أن العداء للجديد أو الحديث أو المعطى غير الإسلامي وغير العربي لا يفيد ولا يساعد على حل المشاكل التي يطرحها علينا انخراطنا في العصر واستيعابنا لوسائل قوته الحضارية، فبقدر ما أن الاختلاف رحمة، لأنه يساعد على طرح المشكلات وتعميق النظر فيها وبالتالي تقريب إمكانية إيجاد الحلول لها، يساهم العداء والموقف القائم على التعبئة العاطفية والسياسية على قتل ملكة التفكير وإلغاء الوعي والنظر الحر والسليم في الميادين الثقافية.

إن الهدف ينبغي إذاً أن يكون تجاوز الموقف الذي يدفع إلى تحويل الجدال من حول الإسلام وداخله إلى معركة اختيار بين نمطين اجتماعيين شاملين ومتعارضين، أي إلى تصادم دائم بين حاجات المجتمع الروحية وحاجاته المادية، والتجاوز لهذا

---

(٦) حول تطور النقد الذاتي والمراجعة النظرية في الأوساط الإسلامية، انظر: حسن الترابي، **عصام العطار، الزعامة المميزة** (عمان: [د. ن.]، ١٩٨٣)؛ عبد الحليم أبو شقة، «حول أزمة الخلق المسلم المعاصر: نحو وعي إسلامي،» رالي (أمريكا)، العدد ٧ (١٩٨٣)؛ خالص جلبي، **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)؛ يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف** (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٤)؛ راشد الغنوشي، «حقائق حول حركة الاتجاه الإسلامي،» **المجتمع** (الكويت)، (١٩٨١)، ومصطفى محمد الطحان، **الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف** (الكويت: دار الوثائق، ١٩٨٤). أما بالنسبة إلى نقد الحركات الأصولية المتطرفة، فانظر: وجيه كوثراني، «المشروع التعبوي في مواجهة الاستعمار الحديث،» ورقة قدمت إلى: ندوة الدين والتدافع الحضاري، مالطا، ١٩٨٨.

الموقف يعني التوصل إلى التسوية التي تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي وسيلة لبناء الذات والشخصية العربية بدل أن يكون وسيلة لتدميرها. فمهما كانت اعتقاداتنا المذهبية والفلسفية، ينبغي إدراك أن المجتمع العربي لن يستطيع، على الأقل في المدى المنظور، وفي اعتقادي واللامنظور، أن ينجح ببناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقافي ضد الإسلام أو خارج الإسلام أو حتى من دون الإسلام. وبالمثل، فإنه من غير الممكن والمتوقع له أن يقوم بهذه المهمة دون أن ينفتح على العالم ويتعلم منه ويأخذ منه كل ما هو جديد، أي من غير المتوقع أن يكتفي لبناء نفسه بما ورثناه من علوم عربية أطلقنا عليها اسم علوم إسلامية، وأن يترك بالتالي، كل ما أنجزته البشرية في العصور الحديثة من مكتسبات تقنية أو مادية أو نظرية أو اجتماعية أو فكرية، بل إن ذلك لو حصل فإنه لن يساهم أبداً، كما يمكن للبعض أن يعتقد، في تدعيم الإسلام، لا كدين ولا كحضارة، وإنما سوف يقوده على العكس إلى التراجع والتقهقر مع المجتمع المتقهقر. وإذا كان الفكر الإسلامي يردد أن الإسلام دين ودنيا، فإن ذلك لا يعني، إذا عنى شيئاً، إلا أن الإسلام، باهتمامه بأمور الأرض، يظل دائماً مفتوحاً ومنفتحاً على ما يبدعه أبناء الأرض، وما تتفتق عنه قريحة سكانها وشعوبها. وهو لا يستطيع أن ينفي تطور الدنيا ويلغي تطور نظرته لشؤونها دون أن يفرض على المجتمع نموذجاً ثابتاً للدنيا، أي أن يحول الدنيا المتغيرة إلى دين لا يتغير ولا يتبدل. وهذا يقود إلى نفي جزء من حقيقته العميقة ويتناقض مع ادعاء البعض برغبتهم في جعله إطاراً صالحاً ليس لتحقيق حاجات العبادة والدين فقط، وإنما لتقديم المفاهيم والأدوات التي تساعد الناس في كل عصر على أخذ نصيبهم من الدنيا ومتابعة شؤونها وفهمها والتحكم بها، أي تجعل منه ديناً اجتماعياً أيضاً. لقد كانت قوة الإسلام في الماضي نابعة من قدرته الاستثنائية على أن يتأقلم مع الظروف المتغيرة وأن يتماشى مع التاريخ وينفتح بالمرونة الهائلة على كل أنواع التبادل والمبادلات والتواصل الإنساني الفكري والروحي، أي على رفض الانغلاق والتقوقع والانكفاء على الذات، وكان لهذا السبب بامتياز دين الفتح الروحي والجغرافي والتاريخي. باختصار ان الإسلام لا يمكن أن يبقى ديناً ودنيا إلا بقدر ما يبقى متفتحاً وحساساً لكل ما تقدمه الدنيا، أي الزمن والتاريخ والجماعات والعقول البشرية، من إنجازات جديدة وإبداعات، ولسوء الحظ فهمت هذه الشمولية للدين والدنيا على أنها نفي للتاريخ بدل أن تفهم على أنها استعداد دائم لنقل التجدد والتعامل معه. إن الإسلام بانفتاحه على الدنيا، أي على إبداعات البشر والتاريخ، يستطيع أن يكون حاضراً وشاملاً، لكنه إذا قبل بالانغلاق فلن يكون بإمكانه أن يشارك في حضارة الإنسانية ولا أن يساهم بتقديم الحلول المطلوبة للمشكلات التي ينتجها التاريخ والتي لا يمكن أن نعرفها مسبقاً لا نحن ولا غيرنا، وما كان بإمكان إجدادنا من علماء المسلمين تقديم الحلول الملائمة لها.

ك ـ وأخيراً لا بد من أن ندرك أن الثقافة لا تموت، لا شيء يموت، وإنما كل شيء يتحول، وإذا لم نحوله في الاتجاه الذي يتفق ومصالح وأهداف مجتمعنا فإنه سوف يتحول ويجد من يحوله ويستغله في غير مصلحتنا، وحتى المنظومات الثقافية والنظم الفكرية التي لا تتجدد، أو لا تنجح بالعثور على من يجددها حتى تتابع مسيرة الحياة الظاهرة، وتتعامل معها ويتعامل الناس من خلالها، فإنها لا تضيع، وإنما تتحول نحو الداخل والباطن، فتختزن هناك وتتخمر وتصبح طاقة روحية ملهمة خلاقة. وفي هذا المستودع الروحي العميق والسري تتبلور وتتصور العناصر اللاواعية التي تصدر عنها الرموز والقيم والمعالم والانطباعات وتتحول إلى أرصدة معنوية ثابتة ومبدعة في المرجعية العميقة للثقافة والشعب، إنها تتحول إلى أساس التاريخ الثقافي، وجذوته الحية والتعبير المكثف عن روحه. فكل ما يحدث هو أنها تنتقل من دائرة تنظيم الخبرة العملية الظاهرة للجماعة إلى دائرة تنظيم الخبرة الشعورية الباطنة، قبل أن تتاح لها ظروف ملائمة كي تعود أقوى وأكمل مما كانت عليه، مغتنية بالتجربة الكبرى لضياعها الذاتي. وفي غياب نظم فعالة واعية كثيراً ما تكون الكلمة الأخيرة بل الأولى في تحديد سلوك الفرد إلى هذه الدائرة الخطيرة اللاواعية وغير المرئية.



القسم الثاني

الحركات السياسية الإسلامية



الفصل السابع

الفكر الحركي للتيارات الإسلامية (محاولة تقويمية)(*)

عبد الله فهد النفيسي(**)

تمهيد

١ ـ تمثّل الظاهرة الإسلامية قلقاً مشتركاً للأنظمة السياسية العربية لأسباب عديدة سوف نعرض لها في متن هذه الورقة إن شاء الله. ويتفرّع عن هذا القلق سلسلة من الإجراءات التعسفية والقمعية سنلاحظ آثارها الجمّة على مضامين الفكر الحركي الذي تتبناه التيارات الإسلامية. ومن المهم بالنسبة إلى أي راصد لفكر التيار الإسلامي أن يضع جدلية العلاقة مع الأنظمة السياسية العربية دائماً في بؤرة الاعتبار لفهم الجذور الاجتماعية واليومية للاجتهادات الانفعالية التي بلورتها حالة الاستضعاف والاضطهاد التي عاشتها التيارات الإسلامية وبخاصة في مراحل التكوين. لقد عجزت النظم السياسية العربية والإسلامية في أغلب بلداننا عن إنجاز التنمية المطلوبة أو صيانة الاستقلال الوطني أو تحقيق العدل الاجتماعي أو تعميق الأصالة الحضارية؛ ولهذا السبب لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها. وبفقدان الشرعية المتينة للنظم السياسية العربية والإسلامية على العموم، وفي غياب الإنجاز التنموي وتبلور كل سمات التبعية المتطرفة والتفاوت الطبقي الصارخ بين فئات المجتمع العربي والإسلامي وتمكّن كل صور المسخ الحضاري (اللغوي والروحي والمناقبي والأدبي) وانتشار وشيوع لافتات الاستفزاز اليومي للجماهير المسلمة ـ لهذه الأسباب مجتمعة وضاغطة بدأت إرهاصات

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٦ (آب/أغسطس ١٩٩٤)، ص ١٠٧ ـ ١٢٦.

(**) أستاذ العلوم السياسية ـ جامعة الكويت.

الفكر الحركي الإسلامي تأخذ مساراتها وتتشكل أطرها وفقاً للظروف الزمانية والمكانية.

٢ ـ وبالرغم من فشل النظم السياسية في مجالات التنمية والاستقلال والعدالة الاجتماعية، فهي لا تتردد في توظيف الدين الإسلامي لمباركة حالة التخلف والتبعية والتجزئة والتفاوتات والاختلالات الاجتماعية البارزة مما يشوّه المضامين الفعلية للإسلام. ليس هذا فحسب، بل أصبح التفرّد بالسلطة وانتشار ظاهرة الاستبداد والإرهاب والقمع في أغلب البلدان العربية والإسلامية أمراً يومياً وطبيعياً. وحتى في البلدان التي تحرص على «الشكل الديمقراطي» دون المضمون، نلحظ جهداً رسمياً بارزاً في محاصرة الظاهرة الإسلامية والقوى الممثلة لها لكي تظل خارج العملية السياسية، لكي تبقى في عداد القوى المحجوبة عن الشرعية. هذه الحالة العامة من النفي والمحاصرة والمكابرة والإصرار من طرف الأنظمة السياسية العربية والإسلامية على توظيف الدين الإسلامي توظيفاً كاريكاتورياً لتعزيز شرعيتها، مع غياب كل فرص التعبير والتغيير السياسيين، ومع مباشرة الإرهاب والاضطهاد لكل رأي معارض، هو الذي دفع ويدفع بعض التيارات الإسلامية إلى أشكال من العنف والغلو كردّة فعل لعنف آلة الدولة والتطرف الدنيوي الذي يظهر على رسمييها. وبعنف بعض التيارات الإسلامية، الذي شرحنا آنفاً أسبابه ومسوغاته، تلجأ الدولة إلى تجريم الظاهرة الإسلامية والقوى الممثلة لها وتوكيل الأجهزة الأمنية لمعالجتها على اعتبار أنها ظاهرة (انحرافية ـ إجرامية) ويدخل بذلك المجتمع السياسي العربي الإسلامي حلقة شريرة لا نهاية لها من التقاطب العنيف.

٣ ـ وهناك سلسلة من الأسباب التي تفاقم وضعية التيارات الإسلامية وتمهّد لاستمرار اصطدامها بالنظم السياسية العربية والإسلامية. من هذه الأسباب تزايد عمليات التغريب والعلمنة في البلدان العربية والإسلامية على كل مستوى: التعليم والفكر والقيم والسياسات العامة بما يُظهر «النظام» معادياً للظاهرة الإسلامية وجذورها الفكرية والقيمية والحضارية. قد يكون كذلك من الأسباب التي تحرّك حدة التيارات الإسلامية عمليات الهجرة الواسعة من الأرياف إلى المدن التي عادة ما ترافق التنمية المتسارعة والتحديث الواسع والعشوائي الحاصل في عموم الأقطار العربية والإسلامية. ومن الملاحظ أن المدن العربية والإسلامية غير قادرة على استيعاب هذه الهجرات الواسعة فتتحول إلى أحزمة من الفقر والعوز والبطالة، إذ تتحول عملياً إلى حقول مناسبة لعمل التيارات الإسلامية، ويصير «الدين» في محصلة الأمر ملاذاً آمناً لجماهير المحرومين. من ضمن الأسباب أيضاً ضعف قوى المعارضة غير الإسلامية (الليبرالية أو اليسارية) وانكفاؤها على ذاتها داخل المدن، وضعف وضمور قاعدتها الاجتماعية وعدم فعالية خطابها السياسي، مما يترك الساحة شبه خالية للتيارات الإسلامية لتجنيد كمٍّ هائل من المؤازرين والأنصار. طبعاً، تشكّل الثورة الإسلامية في

إيران عاملاً اقليمياً ودولياً أساسياً في إنعاش الظاهرة الإسلامية والتيارات الممثلة لها، إذ تحوّلت إيران ـ بعد الثورة ـ إلى حضن دافىء للتيارات الإسلامية تمدّها بالدعم المادي والأدبي الذي تحتاج إليه وانعكست المواقف الإيرانية على علاقات عدد غير قليل من التيارات الإسلامية بالأنظمة العربية والإسلامية وبالأخص في العراق ومصر والسودان. هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة للمشروع «القومي العربي» ممثلاً بعبد الناصر ونظامه، ولذا فلقد عقب الهزيمة فراغ سياسي كبير كان مقدراً أن تملأه التيارات الإسلامية باندفاع منقطع النظير في مطالع السبعينيات. من الممكن كذلك إدراج زيارة الرئيس السادات القدس وتنازلاته المهينة للطرف الإسرائيلي وما أعقب ذلك من اتفاقيتي كامب ديفيد والشعور بالمرارة التي سبّبتها عربياً وإسلامياً ضمن الظروف والعوامل التي ساعدت على شحذ التيارات الإسلامية وتوليدها سياسياً ووضعها في بؤرة المواجهة مع النظام. ولا يمكن أن نستبعد أثر العائدات النفطية بعد ١٩٧٣ في التيارات الإسلامية في العالم، إذ دأبت السعودية وبلدان الخليج العربية في السبعينيات ـ وبنشاط ـ على دعم المراكز الإسلامية التي تنشط من خلالها التيارات الإسلامية. زد على ذلك البعد العالمي لظاهرة الإحياء الديني؛ فمن الملاحظ أن عالمنا يعيش ظاهرة «إحياء روحي». فرئيسا الولايات المتحدة ريغان وبوش اعتمدا على الدين كأحد المكونات الرئيسية في حملاتهما الانتخابية. وينتعش دور الفاتيكان في افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ولا يمكن أن نغفل الأدوار المهمة التي تقوم بها الأحزاب المسيحية (الديمقراطية والاشتراكية) في القارة الأوروبية. وإذا تفحّصنا الساحة الإسرائيلية لاحظنا تنامي وبروز الحركات الدينية مثل (شاس ـ حماة التوراة الشرقيين، واغودات إسرائيل ـ رابطة إسرائيل، والمغدال ـ الجبهة الدينية القومية، وديغل هاتوراه ـ علم التوراة). وقد تمكّنت هذه الأحزاب الدينية في إسرائيل من الحصول على ١٨ مقعداً في انتخابات الكنيست في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨. هذه الشبكة من العوامل لا شك في أنها ساعدت على انتعاش الظاهرة الإسلامية والتيارات الممثلة لها بحيث دفعت تلك التيارات إلى بؤرة المواجهة مع «النظام العربي»، ولا شك في أن ذلك انعكس على الفكر الحركي لتلك التيارات.

٤ ـ سيتركز الاهتمام في هذه الدراسة على بعض المحاور التي تشكّل ـ المفترض ذلك ـ أسساً مهمة في الفكر الحركي لأي تيار ذي أهداف وتصورات سياسية. ونستطيع أن نختصر هذه المحاور بالنقاط الخمس التالية: مفهوم الحرية ومفهوم الدولة وتركيب مؤسسات الدولة على أساس وحدة المفهومين والنموذج التطبيقي الذي يسترشد به التيار، ثم بعض النماذج البرنامجية. وسوف أعالج ما أمكن تطبيق هذه المحاور على أربعة تيارات إسلامية متمثّلة بحزب التحرير، والإخوان المسلمين، وتنظيم الجهاد، وحزب الدعوة. ولقد اخترت هذه التنظيمات لأنها لا تقصر نشاطها في قطر واحد، بل يمارس بعضها نشاطاً واسعاً ما بين نواكشوط وجاكارتا، ثم إن لهذه

التنظيمات تاريخها السياسي ووثائقها السياسية وتصوُّراتها وأفكارها العامة ذات الدلالات السياسية المرتبطة بأهدافها.

أولاً: حزب التحرير: مشروع الدولة

١ ـ برغم تركيز الحزب على «الفكر» وإهماله البارز موضوع التربية، لم يظهر في وثائق الحزب (كتاب **الدوسيه** والدستور الإسلامي) اهتماماً بموضوع الحرية كمفهوم وكمشكل سياسي يتفرع عنه مشكلات عدة في مجال الحكم والاجتماع والاقتصاد. والحقيقة أن هذا المجال (البحث في الحريات) مهمل ليس فقط في أدبيات حزب التحرير، بل حتى في كل الأحزاب الإسلامية بالرغم من أن جلها ضحية مشكلة الحرية في مجتمعنا العربي والإسلامي. ومن يتصفح **الدوسيه** ليستقرىء الفكر الحركي للحزب (وبخاصة أن الحزب يُلزم أعضاءه بتبنّي ما فيه من أفكار، أي ما يعتبره بياناً ووثيقة حزبية) لا يلحظ أدنى عناية بموضوع الحرية كمفهوم تتفرع منه العديد من المؤسسات السياسية. ويبدو أن الحزب ـ وهذا ما يمكن قراءته بوضوح في كتاب **الدوسيه** ـ قد حدد مهمته فقط في نشر الأفكار دون تطبيقها؛ فتطبيق الأفكار موكول إلى الدولة التي يزمع الحزب إقامتها، وبالطبع ذلك مرهون بنضج «الصراع الفكري» الذي يعمل الحزب على اشتعاله بين الناس[1]. من هنا، لا يرى الحزب القيام بأي عمل من أعمال الدعوة إلى الصلاة أو الصيام أو غير ذلك لأن ذلك ـ بحسب **الدوسيه** ـ من مهام الدولة الإسلامية التي لم تقم[2]. ومن الغريب أن يطنب **الدوسيه** في التحريم على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر وظهور المسيح الدجّال لأن أحاديثها ـ بحسب تعبيره ـ ظنية الدلالة مع إهمال تام لقضية مهمة كقضية الحرية (التعددية السياسية، الأقليات السياسية والدينية، حدود السلطة... الخ)[3].

٢ ـ تتلخص نظرية حزب التحرير في العمل الإسلامي في أن الطريق إلى «دولة الإسلام» هي بإعادة الثقة بـ «أفكار الإسلام»، وذلك من ناحيتين: العمل الثقافي والعمل السياسي[4]. فلا بد أولاً من تثقيف ملايين من الناس تثقيفاً جماعياً بالثقافة الإسلامية وتوليد الصراعات الفكرية بينهم على هذا الأساس. ومن المهم أن يبادر الحزب في هذه المرحلة إلى تقلُّد دوره في الصراع الفكري من حيث التصدر للمناقشة

---

(١) عبد الله عزام [صادق أمين]، **الدعوة الإسلامية** (عمّان: دار الإيمان، [د. ت.])، ص ١١٣.

(٢) «مفاهيم حزب التحرير،» ص ٢٤، نقلاً عن: جمال البنا، **الدعوات الاسلامية المعاصرة**، ص ١٧٢. انظر أيضاً: حسين بن محسن بن علي جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين** (الكويت: دار الدعوة، ١٩٨٤)، ص ٣٠٣.

(٣) عزام، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٤) فتحي يكن، مشرف، **الموسوعة الحركية** (عمّان: دار البشير، ١٩٨٣)، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

والرد على الشكوك والحصول على التأييد. ومع استمرار العمل الثقافي، لا بد للحزب أن يستكمل الجهد في العمل السياسي من خلال رصد الحوادث والوقائع وتوظيفها لصالح «أفكار الإسلام». وعندما يشتد الصراع الفكري ويستعر ويكون الحزب في بؤرته تنضج العوامل الموضوعية لبروز «الخليفة» الذي يتولى قيادة «الدولة الإسلامية». فمتى وُجد الخليفة، فقد وُجدت الدولة الإسلامية «لأن الدولة الإسلامية هي الخليفة»[٥] بحسب تعبير الحزب. ويؤكد الحزب على «طلب النصرة» ممن بيدهم السلطة، وذلك عن طريق إقناعهم بالفكرة. ولقد طلب الحزب، فعلاً، من العقيد القذافي تسليمه الحكم لإعلان الخلافة سنة ١٩٧٨[٦]. وهكذا نجد أن الحزب لا يعير التربية أية أهمية، ويركّز على تثقيف أفراده والجمهور بأفكار الإسلام وليس بسلوكياته وأخلاقياته، لا بل إن الحزب يرى أن الجمعيات الأخلاقية التي تدعو الناس إلى التمسك بالأخلاق الحميدة تشكّل خطراً على مسعاه في إقامته الدولة الإسلامية لأن هذه الجمعيات ـ كما يرى الحزب ـ قد نفّست عاطفة الأمة بالأحاديث المطوّلة المكررة عن الأخلاق. ويؤكد الحزب أن عموم الناس ينطلقون من فهم مغلوط لكثير من الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الأخلاق مثل **﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾**[٧] أو «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، فيقولون إن ما ورد في الآية هو وصف لشخص الرسول ﷺ وإن ما ورد في الحديث هو صفات الفرد لا الجماعة[٨]. كما يرى حزب التحرير أن الجماعات الإسلامية المتعددة التي تعمل في حقل الدعوة تشكّل خطراً عظيماً على الإسلام والمسلمين، إذ هي ـ مع غموض الفكرة التي تحمل عجز الوسائل التي تستعين بها ـ تتحوّل إلى متنفس للعاطفة الإسلامية بدل أن يترك المسلمون لكي يصلوا إلى حالة الانفجار في مواجهة الأحداث[٩]. ولذا، يرى الحزب أنه لا بد من التركيز على النهوض الفكري وإيجاد الثقة بأفكار الإسلام من حيث هي أفكار، وأن سبب انهيار الدولة الإسلامية هو الضعف الفكري. وهكذا نجد أن الحزب أصيب بداء التضخم الفكري من كثرة تشديده وغلوه في مقولته الرئيسية ان «إنقاذ الأمة إنما يكون بالثورة الفكرية»، وان النهضة لا تكون إلا

---

(٥) «رسالة المفاهيم،» (منشورات الحزب)، ص ٤٣، نقلاً عن: البنا، **الدعوات الإسلامية المعاصرة**، ص ١٧٩.

(٦) «مذكرة من حزب التحرير مقدمة إلى العقيد معمر القذافي،» تقدم الحزب بهذه المذكرة بعد جلسة مع العقيد القذافي استمر فيها النقاش أربع ساعات متوالية (من منشورات الحزب، ٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨).

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة القلم،» الآية ٤.

(٨) همام سعيد، «حزب التحرير: دراسة ونقد،» ورقة قدّمت إلى: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، بإشراف مكتب التربية العربي لدول الخليج، البحرين، ٢٢ ـ ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٨٥، ص ٦١٢.

(٩) تقي الدين النبهاني، «التكتل الحزبي،» (منشورات الحزب)، ص ١٨.

بالفكر. ويرى النبهاني، مؤسس الحزب، ان الحركات الإسلامية التي سبقت الحزب تاريخياً (ويشمل بذلك، وربما يقصد بالذات، جماعة الإخوان المسلمين التي سبقت حزبه باثنتين وعشرين سنة) محكوم عليها بالانقراض والخمود لاعتمادها على الحماس المجرد[10] وبرغم تبشيره بالصراع الفكري منذ نشأته سنة ١٩٥٠، وبأن الصراع سوف يؤدي لتسلُّم الحزب الحكم عاجلاً، إلا أن المدة التي قررها الحزب مراراً انتهت ولم يصل الحزب إلى سدة السلطة في أي قطر إسلامي.

٣ ـ ينفرد حزب التحرير عن باقي الجماعات والحركات والأحزاب الإسلامية بوضوح تصوراته السياسية وحشده الحزب بكل مؤسساته وانخراطه في العمل السياسي المباشر، وهذا يتضح من «الدستور» الذي وضعه للدولة الإسلامية التي يروم قيامها. يتكوّن مشروع الدستور من ١٨٢ مادة، وقد تم تقسيمه إلى أقسام عدة: رئيس (خليفة) ومعاونين وولاة وقضاة، والجهاز الإداري، والجيش، ومجلس الشورى، وتناول بالتفصيل مهام تلك الأقسام[11]. ومن الواضح لقارىء المشروع شغف الحزب بموضوع الخلافة والخليفة من حيث رمزيتهما لكيان الإسلام المادي بخاصة، وأن الحزب يرى أن الدولة الإسلامية قامت منذ أول يوم للهجرة حتى سقوط الدولة العثمانية في ١٩١٨، وأن الأمة الإسلامية خلال كل تلك الفترة كانت «أعلى أمة في العالم حضارة ومدنية وثقافة وعلماً... وكانت وحدها زهرة الدنيا والشمس المشرقة بين جميع الأمم طوال هذه المدة»[12]. ورغم تفصيل الدستور في ضرورة قيام مجلس الشورى، إلا أن الحزب جعل مشورة «مجلس الشورى» مُعلمة وليست ملزمة في ما يتعلق بشؤون الخارجية والمالية والجيش[13]. ويتوسع الدستور في منح المرأة حقوقها الاجتماعية والسياسية، وفي الوقت نفسه نجد بعض مواده تؤكد أنها ـ أي المرأة ـ في الأصل أم وربة بيت وعرض يجب أن يصان، وأن الأصل أن ينفصل الرجال عن النساء في المجتمع الإسلامي (المادتان ٣٤ و٣٥). كيف نوفق بين هذا وذاك؟ لا يوضح الحزب. وفي ما يتعلق بالنظام الاقتصادي والملكية الفردية والجماعية، يؤكد الدستور في المادة ٣٨ أن الأصل في ملكية الأشياء يعود إلى الجماعة لأنها مستخلفة فيها عن الله ولا تكون الملكية للأفراد إلا بإذن الشارع، كما يؤكد في المادة ٣٩ أنه يعمل لتتحقق الملكية العامة في كل ما كان من مرافق الجماعة وما هو من الضروريات للحياة العامة. وفي المادة الثانية والأربعين، يمنع الحزب كنز المال ولو أخرجت زكاته، وفي المادة الخامسة والخمسين يمنع فتح المصارف ولا يكون إلا

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦.

(١١) جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ص ٣٠٠.

(١٢) «رسالة المفاهيم،» ص ٤٥، نقلاً عن: البنا، **الدعوات الإسلامية المعاصرة**، ص ١٨٠.

(١٣) البنا، المصدر نفسه، ص ١٨١.

مصرف الدولة. وفي المادتين السابعة والخمسين والثامنة والخمسين، يتأكد أشراف الدولة على الزراعة والصناعة. والحقيقة أن هذه المواد ملفتة للنظر لشدة تقاطبها بين التخلف والتقدم، وبخاصة في موضوع المرأة، إذ يبيح لها حرية التصرف المالي والاشتغال بالوظائف العامة وتولي مناصب القضاء، وفي الوقت نفسه تؤكد بعض مواد الدستور نفسه (٣٤ و٣٥) أن الأصل هو عدم اختلاط المرأة بالرجل، وأن المرأة ينبغي أن تكون في البيت. وفي الناحية السياسية، يلاحظ أن الدستور ركّز السلطة بيد الخليفة كثيراً بحيث يتضاءل أمام ذلك دور مجلس الشورى. من ناحية أخرى، يبدي الحزب تفهماً واضحاً للتعددية السياسية ضمن الدولة الإسلامية بحيث تنصّ المادة التاسعة عشرة من الدستور على الآتي: «للمسلمين الحق في إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكام أو للوصول إلى الحكم عن طريق الأمة» كما تنصّ المادة الثانية والعشرون على حق غير المسلمين في عضوية مجلس شورى الدولة الإسلامية[١٤].

٤ ـ من الواضح، إذن، ان مساهمة الحزب المهمة في بلورة أفكاره ومفاهيمه عبر مشروع «الدستور» وهو وثيقة، على علاتها، تمثّل جهداً منهجياً في تحديد وبلورة حزمة من المفاهيم في الدولة والمجتمع والأخلاق. كذلك يتضح من الاطلاع على وثائق الحزب وكتبه أنه يجعل من قضية الدولة المحور المركزي لعمله، ربما إلى درجة المغالاة بحيث أهمل الجوانب الأخرى التي تصبُّ في النهاية في مشروع الدولة، ونقصد الجوانب الأخلاقية والروحية والسلوكية في الأمة. وبالرغم من محاولات الحزب العديدة في «طلب النصرة»، وهو مفهوم بدائي جداً في العمل السياسي المعاصر، نقول بالرغم من ذلك، فإن الحزب يضمر عداءً ثابتاً لكل التيارات الوطنية والقومية والإسلامية في الوطن العربي، مما جعله حزباً معزولاً ولا يتمتع بعلاقات سياسية جيدة، مما حال دون تشكّله ونضوجه في صيرورة شعبية.

ثانياً: الإخوان المسلمون: الإصلاح الاجتماعي المتكامل

١ ـ تأثر الفكر الحركي لدى جماعة الإخوان كثيراً بمراحل تطور الجماعة وصراعها مع العساكر في مجلس قيادة الثورة. ومن الممكن القول ان مرحلة المؤسس حسن البنّا ـ رحمه الله ـ كانت من المراحل (١٩٢٨ ـ ١٩٤٩) التي وضح فيها الجهد والبلورة الفكرية التي كانت خلفه. ومن يستعرض كتابات المؤسس البنا، ويدرس الخطوات التي كان يخطوها، يدرك أن الرجل كان يتمتع بفكر حركي وتنظيمي، وكان يعرف ما يريد وما هو الممكن والمستحيل وما هو المهم والأهم. ومن الممكن تقسيم فترة البنّا إلى ثلاث مراحل، لكل مرحلة طبيعتها وفكرها وهدفها التي تروم تحقيقه. فالمرحلة الأولى كانت في الفترة (١٩٢٨ ـ ١٩٣٩)، وهي مرحلة التعريف بالجماعة

---

(١٤) جابر، **الطريق إلى جماعة المسلمين**، ص ٣٠٦.

ومبادئها العامة وشعاراتها من خلال المحاضرات والدروس وإصدار المجلات (**الإخوان المسلمون والنذير**) وإصدار الرسائل والاتصال بالخارج للتعريف بالجماعة (الجزائر واليمن وسوريا والجزيرة العربية)[١٥]. وما يلفت النظر في هذه المرحلة، تشكيل البنّا لجان الدراسات الفنية (في الثلاثينيات) لصياغة القوالب النظرية التي تمثّل الإسلام في حياتنا العامة (اقتصاد، أمن، خدمات... الخ). وهذا يتنافى مع موقف سيد قطب من هذا الأمر. فقد رفض الأخير رفضاً باتاً صياغة النظريات الإسلامية والقوانين والتصورات والأنظمة قبل القيام الفعلي للسلطة الإسلامية السياسية والمجتمع الإسلامي الذي يعلن خضوعه لتلك السلطة وإيمانه بها[١٦]. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة استكمال البنى التنظيمية والإدارية للجماعة التي امتدت ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٥، ويلاحظ خلال هذه المرحلة ـ وهي مرحلة انشغلت فيها الحكومة والإنكليز بمجريات الحرب العالمية ـ أن الجماعة ابتعدت تماماً عن التوغل في المواقف السياسية التي قد تشغلها عن هذا الهدف[١٧]. وبعد أن نجحت الجماعة ـ بقيادة البنّا باستكمال البناء التنظيمي والإداري وتأسيس قلم الاتصال في الداخل والخارج، دخلت المرحلة الثالثة (١٩٤٥ ـ ١٩٤٩)، وهي مرحلة الفعل والتأثير في الأحداث المصرية، مما اضطر الجماعة إلى التوغل في المواقف السياسية واختبار قوة الجماعة على التصدي والمواجهة (مظاهرات ١٩٤٦ ورسالة الإخوان إلى رئيس الوزراء النقراشي في ١٩٤٧/١/٥ يطالبون بجلاء الإنكليز فوراً من مصر)، وانتهت هذه المرحلة بمقتل البنّا في ١٢/ ٢/

---

(١٥) فريد عبد الخالق، **الاخوان المسلمون في ميزان الحق** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٧)، ص ٢٩.

(١٦) يقول سيد قطب، في **معالم في الطريق** وهو يتحدث عن طبيعة المنهج القرآني في الدعوة «إنه ليس نظرية تتعامل مع الفروض... إنه منهج يتعامل مع الواقع... فلا بد أولاً أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقرّ عقيدة أن لا إله إلا الله وأن الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقرّ الحاكمية لأحد من دون الله ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة. وحين يقوم هذا المجتمع فعلاً وتكون له حياة واقعية وتحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع، عندئذٍ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النظم وفي سن الشرائع لقوم مستسلمين أصلاً للنظم والشرائع رافضين أصلاً لغيرها من النظم والشرائع». انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص ٣٣.

(١٧) كمثال على وضوح الفكر الحركي عند البنا وعلى ضرورة التمرحل كتكتيك نضالي مطلوب أن الاخوان قرروا سنة ١٩٤٢ ترشيح البنا عن دائرة الاسماعيلية في الانتخابات التي أعلنت حكومة الوفد عنها وبعد بضعة أيام من ترشيح الإخوان للبنا تلقى الأخير دعوة من رئيس الحكومة مصطفى النحاس لمقابلته وتمت المقابلة وطلب النحاس من البنا أن يسحب الأخير ترشيحه وإلا اضطر لاتخاذ إجراءات قاسية إزاء الجماعة ومنها حل الجماعة ومؤسساتها، فعرض البنا الأمر على مكتب الإرشاد موضحاً أنه يفضّل أن يسحب ترشيحه على أن تتعرض الجماعة للأذى من خلال مواجهة ليست الجماعة على استعداد لها، فاستقر الرأي على سحب ترشيح البنا والعودة (خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام) وهو بالمناسبة تكتيك تبناه الحزب البلشفي في الأيام الأولى للثورة ١٩١٧، وبذلك تفرّغ البنا والجماعة للهدف المرحلي الأساسي، وهو استكمال بُنى الجماعة التنظيمية والإدارية في الداخل والخارج، فاتسعت الجماعة في ذلك اتساعاً يفوق في أهميته وجدواه التاريخية دخول البنا البرلمان.

١٩٤٩. ويلاحظ مراقب المراحل الثلاث أن البنّا كان يتقيد بالأهداف المرحلية بشكل صارم ويحاول أن يُدخل في الإخوان هذه الموهبة السياسية إزاء الحماس والتدافع بينهم لخدمة «الدعوة». وظل كذلك إلى السنوات الأخيرة من عمره لولا نشوء ما سمّي «النظام الخاص»، وهو الجناح العسكري للجماعة، وهو الذي ورط البنّا والجماعة في شبكة من المآزق السياسية الخطرة التي عرّضت البنّا للاغتيال والجماعة للحل. ومراقب فترة البنّا كقائد للإخوان لا يستطيع أن يخطىء بأن الرجل قد سبق الجماعة في فكره الحركي وتقيده بمستلزمات التحرك وفق منهج مدروس ومخطط له مسبقاً. وكان يتجنّب ردود الأفعال والمعارك الجانبية ويقتصد في استعمال قوى الجماعة ولا يبدد وحدة الجماعة في الخلافات ويحتويها بسرعة فائقة ويكرس «روح الفريق» بين الإخوان من خلال تفويض الوحدات الإدارية والتنظيمية تحمّل مسؤولياتها ويعقد المؤتمرات لإعادة النظر ومراجعة الخطط وممارسة حتى النقد الذاتي (مؤتمرات ١٩٣٣ و١٩٣٥ و١٩٣٧ و١٩٣٩)[١٨] وهي ممارسة قلما ظهرت عند الإخوان بعد وفاة البنا.

٢ ـ وبوفاة البنّا والمحن التي تعرّضت لها الجماعة وانفراط عقدها بعد الحل، ظهر الاضطراب الفعلي على الجماعة، ومن علائمه أن الجماعة ظلّت دون قيادة من تاريخ مقتل البنّا ١٢/ ٢/ ١٩٤٩ حتى تسلّم حسن الهضيبي القيادة في ١٩/ ١٠/ ١٩٥١، أي أن الإخوان ظلوا دون قيادة فعلية مدة تقارب الثلاث سنوات. جاء الهضيبي وسط ظروف شديدة التعقيد سياسياً وتنظيمياً. فالعلاقات مع الحكومة كانت مضطربة ومتوترة وتحتاج إلى تهدئة، وقطاع القضاء كان ناقماً على الإخوان وذكرى اغتيال القاضي أحمد الخازندار لم تزل في الأذهان، و«النظام الخاص» الجناح العسكري للإخوان بقيادة عبد الرحمن السندي قد بدأ يتضخم مادياً وأدبياً على حساب ومكانة الجماعة السياسية والاعتبارية. والشخصيات البارزة والقديمة في الجماعة كانت تنظر إلى هذا الوافد الجديد (الهضيبي)، الذي لم يكن معروفاً في وقت من الأوقات في الجماعة، بشيء من عدم الارتياح. ودخل الهضيبي، وهو المستشار في محكمة النقض الذي نادراً ما يتعامل مع الجماهير السياسية أو حتى يحتك بها، إلى عالم عجيب عليه وغريب لم يعتده ليجد نفسه فجأة في زعامة حزب سياسي ملاحق ومغضوب عليه من السلطة[١٩]. وبرغم أن الهضيبي كان ـ كما تشير أكثر مصادر الإخوان ـ ينوي إعادة النظر في وضع الجماعة العام وينوي كذلك إلغاء «النظام الخاص» أو على الأقل

---

(١٨) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، تقديم أبو الحسن علي الندوي، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ١٧٥.

(١٩) صلاح شادي، **صفحات من التاريخ**، ص ٨٠ ـ ٨١، وريتشارد ميتشيل، **الإخوان المسلمون**، ص ١٨٣. يؤكد صلاح شادي (ص ٨٢) أن الهضيبي لم يكن معروفاً لدى الجماعة وأن حسن البنّا اختار الباقوري بعد صدور قرار الحل عام ١٩٤٨ كي يكون مسؤولاً بعده عن الإخوان، وذلك لنية الأول الاعتكاف في إحدى القرى.

تقليمه، ألا أن الأيام لم تمهله مع دخول مصر دوامة التحولات الخطيرة والمهمة. بعد «ثورة» ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، ومع دخول مصر مرحلة هذه الثورة كان على جماعة الإخوان تحديد أولوياتهم بسرعة كي يحسنوا التعامل مع العساكر في مجلس قيادة الثورة، وألا يواجهوا النتائج الوخيمة. ومن يقرأ أدبيات الإخوان في تلك المرحلة لا يلحظ أن الأولويات في فكرهم واضحة أو أن الخطوات في حركتهم مدروسة. أما العساكر في مجلس قيادة الثورة بزعامة عبد الناصر فكانت أولوياتهم واضحة ومدروسة، وهي:

(١) تنمية الجيش وتحديثه وفرض هيمنته على الدولة وكسبه لحماية الثورة.

(٢) تحقيق جلاء الإنكليز من قاعدة القناة جلاءً تاماً.

(٣) القيام بإصلاح زراعي في الريف لكسب الفلاحين وتجريد الإقطاع من قاعدته الاجتماعية[٢٠].

مقابل ذلك، لم يكن الفكر الحركي لدى الإخوان في تلك الفترة متبلوراً بحيث يكون لديهم سلّم أولويات على ضوئه يتحركون ويتعاملون سياسياً مع المحيط، أقصد أن الإخوان، وقتها، كانوا يعرفون ما لا يريدون أكثر من معرفتهم ما يريدون: كانوا ضد سيطرة الضباط على البلاد، ربما لأنهم أحسوا بأنهم والضباط على غير وفاق سياسي، ولذلك نجدهم قد بالغوا في التعبير عن خلافاتهم مع مجلس قيادة الثورة حتى كادوا يصطفون مع القوى المضادة للثورة، ولم يكن ذلك ينمّ عن تسلحهم بفكر حركي رصين. ثم نجدهم يشايعون محمد نجيب ضد عبد الناصر، مما حرّك عبد الناصر في اتجاه الانتقام منهم. ودخل الإخوان في صراع مباشر مع السلطة الجديدة (وهي سلطة لم تستقر بعد، ولذا نجدها مضطربة وعصبية وشرسة) وهو صراع لم يستكمل الإخوان شروط مباشرته، ولم تتحمل السلطة الجديدة الشروع فيه أو حتى مجرد الاعتراف به. وكانت المعادلة ـ معادلة الصراع ـ وفي غياب الفكر الحركي المستنير الذي كان من سمات الجماعة أيام البنّا، نقول كانت المعادلة تميل إلى صالح مجلس قيادة الثورة برئاسة عبد الناصر الذي كان يمتلك وقتها عنف جهاز الدولة وآلته الدعائية. ووقع الإخوان في خطأ كبير في عملية تقدير الموقف ودفعوا الثمن غالياً؛ وكانت أحداث ١٩٥٤ إيذاناً بدخول الجماعة مرحلة المحنة الكبيرة التي حوّلتها من جماعة تشكّل نداً سياسياً للسلطة الجديدة إلى كتل كبيرة من المستضعفين والمظلومين والمضطهدين والمعذبين والمشردين.

٣ ـ بدخول الإخوان في مصر مرحلة الاستضعاف (١٩٥٤ ـ ١٩٧٠) خبا عطاء

---

(٢٠) محمود حسين، **الصراع الطبقي في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ١١٠.

الجماعة هناك على كل صعيد، وبالأخص صعيد الفكر الحركي، ما عدا ومضة المرحوم سيد قطب في الستينيات **معالم في الطريق**، وهذا الكتاب يمثل منحى خطيراً في فكر الإخوان الحركي. ومن يقارن بين رسالة المؤسس حسن البنّا **مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي** وكتاب قطب الأخير، يلاحظ الفارق الكبير بين الأطروحتين. فالبنّا في رسالته يؤكد أن النظام الإسلامي يقوم على ثلاث دعائم، هي:

(١) مسؤولية الحاكم.

(٢) وحدة الأمة.

(٣) احترام إرادة الأمة.

ولا ترى الرسالة المذكورة تعارضاً بين نظام الإسلام والنظام النيابي، ولا يرى البنّا تعارضاً بين الدساتير الوضعية والإسلام إذا كانت تلك الدساتير تعترف بسيادة الشريعة الإسلامية وقصور العقل البشري. كمقارنة فقط، فإن حزب التحرير يرى أن التسليم بالحاكمية الإلهية وقصور العقل البشري يؤديا إلى أن كل صور الدساتير الحديثة باطلة، وحكم البعض في حزب التحرير إلى أن تطبيق هذه الدساتير يحوّل البلاد إلى «دار كفر»، أما البنّا فلا يرى ذلك إطلاقاً، حتى جاء سيد قطب، فأدخل مقولة جديدة في فكر الحركة هي أن هناك تعارضاً شديداً بين فكرتين وتصوّرين ومجتمعين ونظامين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر، الله والطاغوت وأنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما[٢١]. ولا يمكن أن يحدث التغيير إلا عن طريق الانقلاب والثورة، ولا توجد مراحل أو تدرج في عملية التغيير، وكما يحدث الانقلاب في الفرد عن طريق الهداية يحدث في المجتمع عن طريق تغيير السلطة وإلغائها. تقول بعض الروايات أن عبد الناصر قرأ الكتاب في الطائرة وهو في طريقه إلى موسكو في رحلة علاج (١٩٦٥)، وبحسه التنظيمي نبّه أجهزة الأمن إلى ضرورة وجود تنظيم سري وراء هذا الكتاب ليحقق الهدف الداعي إليه، فصيغت تهمة «تشكيل نظام سري لقلب نظام الحكم» وسيق الآلاف إلى السجون

(٢١) يقول سيد قطب: «إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه. هذا الواقع الذي يصطدم اصطداماً أساسياً بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي والذي يحرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج. إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته وألا نعدل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلاّ، إننا وإياه على مفرق الطريق وحين نسايره خطوة واحدة، فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق». انظر: قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٩. انظر أيضاً: حسن حنفي، **الأصولية الإسلامية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص ٤٩.

من جديد[٢٢]. ومع ذلك، فقد تحوّلت مقولات سيد قطب إلى أحد أهم الأطر المرجعية والمصدرية لكثير من الجماعات الإسلامية التي نشأت في ما بعد كجماعة الجهاد وجماعة المسلمين التي اشتهرت باسم التكفير والهجرة. ومن يتأمل الخط التفاعلي للإخوان منذ الأربعينيات مروراً بمطالع الخمسينيات يلحظ مشاركتهم الفعّالة في صياغة الخط السياسي والاجتماعي للمجتمع المصري، بينما نلحظ بعد محنة ١٩٥٤ حتى ١٩٧٠ أن عبد الناصر استطاع أن يعزل الإخوان عن مهام التأثير في المجتمع المصري، بحيث فرضت تلك الوضعية على مفكر متعايش ومتحسس للقضية الاجتماعية كسيد قطب أن ينكفىء على نفسه لصياغة التخريجات النظرية لمفهوم العزلة الشعورية والتجمعية للحركة (تأمل حديث سيد قطب عن مفهوم: الاستعلاء الإيماني).

٤ ـ بوفاة عبد الناصر ١٩٧٠، بدأت مرحلة الحصار الطويل تنقشع عن جماعة الإخوان، ونظراً إلى حاجة السادات الماسة في سنيّه الأولى ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢ للقبول الشعبي، اضطر أن يركب حصان الديمقراطية والقانون وأن يصور للناس أن شرعيته دستورية قانونية قبالة وفي مواجهة الشرعية الثورية التي كان يتمتع بها عبد الناصر خلال حكمه. ولكي يعطي الدليل العملي على ذلك أفرج عن الهضيبي ومعتقلي الإخوان، مع أنه كان أحد المشاركين الرئيسيين في محاكم الثورة التي صادقت على أحكام الإعدام الصادرة بحق الإخوان. ولقد استفادت الجماعة من هذه الفترة فبدأت تعقد الاجتماعات وتشكّل لجان حصر العضوية من جديد (لجنة الكويت وقطر والإمارات وثلاث لجان في السعودية وغيرها من اللجان في أوروبا والولايات المتحدة). وانتهز الهضيبي فرصة الحج ١٩٧٣ فعقد أول اجتماع موسع للإخوان في مكة المكرمة، وكان هذا الاجتماع الأول من نوعه منذ ١٩٥٤. لكن من يراقب أداء الإخوان في مصر خلال فترة السادات ١٩٧٠ ـ ١٩٨١، يلحظ درجة من التقاء المصالح بينه وبينهم، ولم يكن من المتوقع ـ والحال هذه ـ أن يكون العطاء في الفكر

---

(٢٢) حنفي، المصدر نفسه، ص ٤٨. من المهم هنا أن نشير أن فكر سيد قطب مرّ بمرحلتين: الأولى المرحلة الاجتماعية حيث قام بطرح المشكلة الاجتماعية الاقتصادية التي تواجه المجتمع وتجديد الارتباط بين المشكل والتصور الإسلامي وبدائل الحل (انظر كتابيه: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، و**معركة الإسلام والرأسمالية**)، وهناك مرحلة ثانية تبلورت في الستينيات وهي مرحلة ظهرت فيها كتبه: (**هذا الدين**، و**المستقبل لهذا الدين**، و**معالم في الطريق**). ردت أقلام عديدة من الإخوان على مقولات سيد قطب في المعالم، منها ما كتبه: عبد العزيز كامل، **الدين والحياة**، ط ٢ (الأمانة العامة للاتحاد الاشتراكي، ١٩٦٧)، ج ١. وكذلك مقالات عبد الله أبو عزة في مجلة **الشهاب** البيروتية (١٩٧٣) الذي تناول سيد قطب بالنقد. انظر: عبد الله أبو عزة، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ٤٢٤؛ نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٣)، ص ٤٣؛ محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون**، ج ٣، ص ٣٧١ ـ ٣٨١، وحسن الهضيبي، **دعاة لا قضاة** (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧)، ص ٦٣.

الحركي كبيراً من طرفهم. وأستطيع أن أزعم أن المبادرات الفكرية لجماعة الإخوان في مصر تقلصت إلى حد كبير بعد إعدام سيد قطب، وانتقلت الريادة الفكرية لتنظيمات الإخوان في بلاد الشام عموماً (سعيد حوى، فتحي يكن، وغيرهم) بينما انتقلت في داخل مصر من جماعة الإخوان إلى جماعات انشقت عنهم مثل «تنظيم الجهاد» وصاحب قولة «الفريضة الغائبة» محمد عبد السلام فرج التي سنعالجها في ما بعد.

٥ ـ يعتبر سعيد حوى أحد كبار مفكري الجماعة في بلاد الشام، وما يكتبه قد لا يعبّر تعبيراً رسمياً عن تنظيمات الإخوان في بلاد الشام، لكن حرص هذه التنظيمات على تدارس ما يكتبه من كتب وحرصها على توزيعها وإهدائها ونشرها والتبرع بالمال لإعادة نشرها معناه أن كتاباته تلقى قبولاً بارزاً ورسمياً من طرف هذه التنظيمات. ولذا نستطيع أن نجزم أن من يقرأ سعيد حوى ويستوعبه، فقد قرأ واستوعب الفكر الحركي لدى الإخوان خلال فترة تمتد ما بين ١٩٧٠ و١٩٩٣، فهو من القلائل الذين كتبوا في مجال الفكر الحركي لدى الإخوان. ويبرز في هذا المجال كتابان لحوى: **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، ودروس في العمل الإسلامي**. في الأول يتحدث عن مجموع مواصفات جماعة المسلمين ويحاول أن يثبت أن هذه المواصفات موجودة في جماعة الإخوان المسلمين، ويتحدّث عن اسم الإخوان المسلمين ولماذا يصرّ عليه ولماذا يصرّ على الجماعة بالذات؛ ونظريات الإخوان في التكوين والعمل اليومي والنظام والتنظيم والشروط التي يحتاج إليها التنظيم الإسلامي وضرورة الانتماء إلى الإخوان المسلمين، وماذا يعني هذا الانتماء، وعن الشروط النفسية لهذا الانتماء. وفي الكتاب الثاني يتحدث عن ضرورة البحث عن الصيغ التنظيمية من أجل حركة إسلامية واحدة وضرورة العقلية الجماعية والنظرات الاستراتيجية، ويطرح موضوع الشورى والقيادة والسرية والمركزية والتجمع وتقييم المرحلة التي تمرّ بها الأمة الإسلامية، وغير ذلك من الخلاصات التي توصّل إليها بعد ممارسة العمل الإسلامي سنوات طويلة. والمشكلة الرئيسية في كتابات سعيد حوى ليست في طروحاته العامة أو تشخيصاته للمسائل التي يطرح بل في حزبيته البارزة في نهايات الطرح أو التشخيص، وهذه من المشاكل الرئيسية التي تعانيها التنظيمات العقائدية والسياسية في المجتمعات المتخلفة، وهذه مشكلة تعانيها حتى الأحزاب الديمقراطية والتقدمية والماركسية في تلك المجتمعات، وهي مشكلة تعيق ـ إلى حد كبير ـ تطور الفكر الحزبي والحركي. يبحث حوى في مواصفات «جماعة المسلمين» ويحددها في سبع نقاط ثم يقول: «الأدلة كلها تدل على أن هذه الجماعة (الإخوان) هي أقرب الجماعات على الإطلاق لأن تكون جماعة المسلمين»[٢٣] ويقول: «لا زالت دعوة الإخوان المسلمين

---

(٢٣) سعيد حوى، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة مرور ٥٠ عاماً على تأسيسها** (عمّان: دار الأرقم، [د. ت.])، ص ٢١.

وحدها هي الجسم الذي على أساسه يمكن أن يتم التجمع الإسلامي في العالم»[٢٤]. ويقول: «المسلمون ليس أمامهم إلا فكر الأستاذ البنّا إذا ما أرادوا الانطلاق الصحيح»[٢٥]، وأكثر من هذا وذلك: «هل رأى أحد في هذه الأمة رجلاً كحسن البنّا؟ وهل رأى الجيل الحاضر رجلاً أصلب من حسن الهضيبي وأن لخليفة الاثنين في أعناقنا لبيعة»[٢٦]. «ومما مرّ ندرك أن السير مع الإخوان شيء لا بد منه للمسلم المعاصر وبهذا لا يسع مسلماً أن يتخلف عن هذه الدعوة»[٢٧]. وهكذا حتى يصل، وغفر له ولنا معه، إلى القول: «إذا كانت الجماعة (الإخوان) هذا شأنها فلا يجوز لمسلم الخروج منها. قال عليه السلام «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه» وعلى كل مسلم ألا ينتسب لتنظيم أو جهة ليست من الجماعة (الإخوان) لأن الطاعة لا تجوز إلا لأولي الأمر من المسلمين وتحرم على غيرهم اختياراً». قال تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين﴾**[٢٨]. هذه الحزبية البارزة لدى سعيد حوى تعكس حالة فكرية وثقافية ونفسية مختلفة تماماً عن الحالة الفكرية والثقافية والنفسية التي كان يكتب في إطارها المؤسس حسن البنّا؛ فهو يؤكد في رسالته التي أشرنا إليها «مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادة الأمة» بينما الأول يؤكد «مسؤولية التنظيم ووحدة التنظيم واحترام إرادة التنظيم»، وفرق في الخطاب السياسي بين الأول والثاني، فالمحور عند حوى هو «الحزب، التنظيم، الجماعة، الإخوان»، بينما عند البنّا هو «الأمة»؛ ولا شك في أن في ذلك ارتداداً سلبياً في الفكر الحركي لدى الإخوان من حيث أن (البنّا يؤكد «الأمة» في الثلاثينيات، وحوى يؤكد «الحزب» في الثمانينيات) واضعين في الاعتبار التحوّلات العالمية نحو الديمقراطية والتعددية السياسية. ربما من الممكن تفسير ذلك أن في مرحلة البنّا أنجزت الجماعة الكثير من الإنجازات الإدارية والتنظيمية والاجتماعية والسياسية، ولم تكن في فكرها الحركي تحت وطأة تأكيد «الذات» بينما ـ ولأسباب كثيرة ـ تعاني كل الأحزاب الإسلامية في المرحلة الحالية، ومنها الإخوان، قلة الإنجاز وكثرة الاجترار، ولذا ـ ولا شعورياً ـ نجد هذا التأكيد البارز (للذات) في كتابات أحد كبار مفكري الجماعة سعيد حوى. ومع هذا يبدي الأخير في **دروس في العمل الإسلامي** مرونة بارزة في تكتيكات العمل السياسي، فهو يقبل مبدأ المشاركة في الوزارة حتى لو لم تكن الدولة إسلامية أو عادلة، ويحتج بقصة

---

(٢٤) سعيد حوى، **دروس في العمل الإسلامي** (عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨١)، ص ١٩.

(٢٥) سعيد حوى، **في آفاق التعاليم** (عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨١)، ص ٥.

(٢٦) حوى، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة مرور ٥٠ عاماً على تأسيسها**، ص ٣٠.

(٢٧) حوى، **في آفاق التعاليم**، ص ١٦ ـ ١٧.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٠.

يوسف عليه السلام وكيف أنه استوزر لملك مصر مع كون تشريع ملك مصر غير تشريع بني إسرائيل. وما يقال في موضوع الوزارة يقال أيضاً في موضوع المشاركة في الانتخابات أو في موضوع الوظائف العامة. ويؤكد: «ليس هناك في هذه الشؤون صواب مطلق ولا خطأ مطلق وإنما المسألة تدور على وجوه بحسب الأحوال والظروف»[٢٩]. ويؤكد أيضاً أن المشاركة في الوزارة أو البرلمان أو وظائف معينة في بعض الظروف قد يكون مفيداً إذا كان بقرار (من الجماعة)، فنحن نحتاج إلى معرفة في الحكم ووسائله، ونحن نحتاج إلى أن نعرف كل شيء من الداخل، ونحن بحاجة إلى أن نعرف كيف تدار الأمور، وما هي العقبات أمامنا[٣٠]. ويركّز اهتمامه على فئة الطلبة ويؤكد أن مستقبل الجماعة يكمن هناك: «وأهم ما ينبغي ملاحظته أن استمرار الإسلام متوقف على كسبنا للأجيال الناشئة من طلاب وغيرهم فبقدر وجودنا في هذه الطبقات يكون مستقبل الإسلام وإذا فشلنا في الوصول إلى هذه الطبقات ووصل إليها غيرنا فعندئذٍ تكون الطامة»[٣١]. و«أن الطلاب أداة التنفيذ الأولى لأنهم أكثر استجابة للحق وأكثر تضحية من أجله وأكثر إقداماً من المتزوجين مثلاً، فالأولاد مجبنة مبخلة، وعلى هذا يجب أن نعطي الطلاب أهمية خاصة فلا يجوز أن تبقى مدرسة بلا عمل إسلامي رتيب ومستمر»[٣٢]. ويقف حوى ـ نظرياً ـ ضد تلقّي جماعة الإخوان أي مساعدة خارجية من دولة أو حكومة بحجة أن أي مساعدة كهذه تجعل الجماعة «مضطرة للخضوع الكامل للجهة المِمدة»[٣٣]. ولا يستدعي العمل السياسي من الجماعة أن تعلن دائماً عن مواقفها إزاء التحوّلات المحيطة لأن: «الموقف السياسي المعلن له تبعاته الثقيلة الهائلة، فقد يضطر آلاف من الناس هم وأسرهم لتحمُّل أوضاع صعبة بسببه ومن ثم فما لم يكن الموقف تقتضيه أمور جوهرية، ولا بد منه فينبغي أن نحتاط فيه»[٣٤].

٦ ـ هكذا نجد أن الفكر الحركي لجماعة الإخوان منذ فترة تأسيسها ١٩٢٨ حتى الآن ١٩٩٣، مرّ بثلاث مراحل رئيسية تمثلها ثلاثة نماذج من المفكرين: حسن البنّا وسيد قطب وسعيد حوى. فالبنّا عاش حرية سياسية نسبية في مجتمع يبحث عن هوية سياسية ـ بحسب تعبير ناداف سافران ـ ولذا نجد البنّا في كتاباته وفكره الحركي يتمتع بسعة نفسية وفكرية، وتأكيد الأمة والحرية والشرعية، بينما سيد قطب عانى الاضطهاد والسجن والتعذيب. فعبّر في **معالم في الطريق** عن فكر حركي صفوي طليعي متوغل

---

(٢٩) حوى، **دروس في العمل الإسلامي**، ص ٦٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

في المحافظة السياسية ومتشرّب إحساسات الشيعة المضطهدة ومبشر بفكرة الاستعلاء الإيماني المتعارضة مع أبجديات العمل السياسي في أي مكان. أما حوى، فهو خير معبّر عن الازدواجية الفكرية والحركية التي تعيشها جماعة الإخوان المسلمين في هذه المرحلة بين التزمّت النظري والفكري داخل التنظيم (برز هذا في كتاب **المدخل لدعوة الإخوان المسلمين**) والتسيب العقائدي خارجه (برز هذا في كتاب **دروس في العمل الإسلامي**)، فبالرغم من عداوة الجماعة الحالية للغرب ـ على مستوى النظرية ـ إلا أنها في ممارستها صارت ضحية التصور الرأسمالي للعالم وركّزت على الاقتصاد الحر والربح والتجارة الحرّة والتوسع في الملكيات الفردية وعدم الحرص على العملية الإنتاجية أو تدخُل الدولة لدفعها أو حماية محدودي الدخل من الغلاء والاستغلال.

٧ ـ وبالرغم من أهمية نشاط الإخوان في الأقطار العربية الأخرى (الأردن وسوريا والكويت، بالأخص) يظل نشاط الجماعة في مصر هو المؤشر الحقيقي لمستوى الأداء التنظيمي في بلد مركزي كمصر بالقياس إلى أقطار فرعية كالأردن والكويت وأقطار لا زالت الجماعة فيها تمر بمرحلة «المحنة» كسوريا والعراق. يلاحظ في مصر تحوّل كيفي في مسار الجماعة منذ أوائل السبعينيات، وهو العزوف عن العنف بكل أشكاله والالتزام بنهج العمل السلمي والتعددي. اختلفت الجماعة مع أنور السادات في مسائل عدة (زيارة إسرائيل ١٩٧٧ وكامب ديفيد ١٩٧٨ والمعاهدة المصرية ـ الإسرائيلية ١٩٧٩)، لكن الإخوان التزموا بالمعارضة السلمية لكل ذلك. ويبدو أن فكر الإخوان الحركي في مصر قد استقر على خيار العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي بالأساليب الدستورية القانونية المتاحة وليس خروجاً عليها. ومن التكتيكات النضالية المبتكرة التي لجأت إليها الجماعة موضوع التحالف مع أحزاب قانونية وقائمة للاحتماء بمظلاتها السياسية (تحالفها مع الوفد في انتخابات ١٩٨٤ وتحالفها مع حزبي العمل والأحرار في انتخابات ١٩٨٧). في الانتخابات الأولى، حصلت الجماعة على سبعة مقاعد في مجلس الشعب، وفي الثانية حصلت على خمسة وثلاثين مقعداً، ويعني ذلك أن الجماعة قد ضاعفت من تمثيلها في مجلس الشعب بمعدل خمسة أمثال خلال ثلاث سنوات، ولا شك في أن ذلك نجاح بارز يسنده تطور فكري حركي واضح في اهتمام الجماعة بالنقابات (الأطباء والمحامين والمهندسين وغيرها). ويؤكد سعد الدين إبراهيم في دراسات قيّمة له عن التيارات الإسلامية داخل مصر أن الإخوان كذلك نجحوا بتكوين قاعدة اقتصادية متنامية من خلال شبكات من المؤسسات المالية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية المساعدة. وتقدم هذه المؤسسات في مجملها خدمات متنوعة وفرص عمل متزايدة لا إلى أعضاء الجماعة فقط، ولكن أيضاً إلى شرائح عريضة من الطبقات الوسطى والدنيا. ومن الواضح أن الجماعة لا تكلف نفسها أكثر مما تطيق، كما تفعل بعض الجماعات الصغيرة في حجمها والمدوية في تحركها، مثل «الجهاد». فجماعة الإخوان

تعترف بشرعية المؤسسات الرسمية برغم عدم اعتراف الأخيرة بها، والجماعة تتبنى رؤية للتغيير «طويلة النفس» بالإمكان تلخيصها: «التغيير الكمي يؤدي ـ بالتراكم ـ إلى تغيير كيفي»، أي كلما اتسع تأثير الجماعة بين الأفراد وتراكم أدى بالنتيجة إلى تغيير كيفي في المؤسسات التي يديرها هؤلاء الأفراد، وبالتالي أدى إلى نقلة في التغيير الاجتماعي المطلوب. ونحن نعتقد أن هذه رؤية لا تخلو من التبسيط المُخلّ، إذ كأنها تعتبر المجتمع السياسي مجرد «مجموعة من الأفراد»، بينما هو في حقيقته شبكة من العلاقات والمؤسسات والظروف والتكوينات الاجتماعية والاقتصادية التي تتجاوز الأفراد وتتخطاهم، ونزعم هنا أن من يسيطر على هذه الشبكة فهو قمين بالسيطرة على المجتمع السياسي. هذه النظرية في العمل (القضم فرداً فرداً) نظرية طويلة النفس وهادئة وبطيئة وسلمية جعلت الأطراف الأخرى خارج الحركة الإسلامية تنظر إلى الجماعة على أنها «الجناح المعتدل» في مقابل نظرية «الاقتحام» التي يتبناها تنظيم «الجهاد» أو نظرية «الانقضاض» التي يتبناها «التكفير والهجرة».

٨ ـ ويبدو أن هذا الخيار الحركي البعيد النظر قد ولّد مشاكل لا حصر لها للجماعة في مجال العلاقات السياسية في مجتمع أميبي كمصر، بالرغم من اعتدال وتوازن الخط السياسي الذي تتبناه. **أولها** مشكلة العلاقة مع «النظام» في مصر، **وثانيها** العلاقة مع «التنظيمات الإسلامية» الأخرى، **وثالثها** العلاقة مع الأحزاب (الوفد، العمل، الأحرار، التجمع). ويبدو أن النظام في مصر ينظر إلى الجماعة في إطار سياسة التوازنات العامة التي يتبناها في تعامله مع القوى الاجتماعية والسياسية هناك. فهو يتغاضى عن الإخوان ويسمح لهم بالنزول مع الأحزاب الأخرى في الانتخابات بغية إدماجهم في العملية السياسية ـ وهي خطوة لم يقدر عليها النظام الناصري وهو في أوجه. وفي الوقت نفسه، نلاحظ أن النظام هناك يتمنع عن إعطائهم مكسباً جوهرياً مثل السماح لهم بحق التنظيم السياسي المستقل عبر الترخيص الذي تسعى إليه الجماعة منذ فترة ليست بالقصيرة. ومن الواضح أنه خلال التعامل بين الطرفين «النظام والجماعة»، أن الأول يحرص على تمييز الإخوان من باقي التنظيمات الإسلامية وذلك للأسباب التالية: **أولها** أن الإخوان هم في الواقع «الحركة الأم» لكل التنظيمات الأخرى ذات الطبيعة الراديكالية، ولقد تمكن الإخوان في أكثر من مرة التوسط بين الحكومة والتنظيمات الإسلامية الراديكالية في تخفيف حدة التوتر وفتح أقنية التهدئة، وتجد الحكومة في هذا الدور الذي يضطلع به الإخوان فائدة. **وثانيها** أن الإخوان يتبنون رؤية للتغيير يعتبرها النظام معتدلة بالقياس إلى الرؤى والتصورات والأفكار الراديكالية التي تحملها تنظيمات مثل «الجهاد» أو «التكفير والهجرة». **وثالثها** أن الإخوان حريصون أكثر من التنظيمات الإسلامية الأخرى على تحقيق الحد الأدنى من التوافق مع النظام. هذا الوضع المتميز الذي يحتله الإخوان في منظور النظام، بالمقارنة ببقية التنظيمات الإسلامية، يلقي عليهم مسؤوليات ذات

حساسية سياسية معينة تنعكس على علاقاتهم بتنظيم «الجهاد»، مثلاً، وهو تنظيم بدأ يتزايد وجوداً وصوتاً وحجماً بعد حادث المنصة ١٩٨١، ويحمل ويقدم «نظرية عمل» ورؤية للتغيير تختلف تماماً عن تلك التي يحملها الإخوان. وأما الأحزاب (الوفد، العمل، الأحرار، التجمع) فتدرك أن للإخوان قاعدتهم الاجتماعية التي لا يعقل سياسياً تجاهلها، وأن لديهم قوة تصويتية مرجّحة ينبغي استثمارها، ولذا تتسابق الأحزاب على طلب ود الإخوان أو على الأقل تحييدهم. من هذه الحقيقة، انطلق الإخوان في تحالفاتهم السياسية مع الأحزاب، وفي كل تحالفاتهم حققوا مكاسب طيبة لا يمكن التقليل من شأنها. بالإضافة إلى ذلك، يتميز الإخوان من باقي الجماعات بقبولهم النهائي موضوع التعدد الحزبي وإقامة نظام مؤسسي مواز لنظام الدولة الحالي، وبنجاحهم بإقامة بنية أساسية بالتدريج (مدارس، عيادات، شركات استثمار، مستشفيات) سحبت الأضواء من الجماعات الأخرى.

ثالثاً: تنظيم الجهاد: نظرية الاقتحام

١ ـ ينطلق تنظيم الجهاد من فرضيات غاية في البساطة والمباشرة المخلّة بحقيقة تشابك وتعقُّد القضية التي يطرح. وتشكل الكراسة البسيطة التي وضعها محمد عبد السلام فرج بعنوان: **الفريضة الغائبة** الإطار الفكري والمرجعي للتنظيم. وقد طُبع من هذا الكتيب خمسمئة نسخة وزعت على أعضاء التنظيم والمهتمين، ويُعتبر الكتيب دستوراً يسترشد به الأعضاء. ويبدأ فرج، رحمه الله، بـ «نظرة وتحليل حال الأمة» حتى ينتهي إلى «ضرورة الجهاد» وذلك من أجل «إقامته الخلافة» كهدف نهائي للتحرك. ويختلف فكر «تنظيم الجهاد» الحركي كثيراً عن فكر جماعة الإخوان (الحركة الأم لكل التنظيمات الإسلامية الناشطة في مصر)، كما يختلف عن فصائل أخرى منشقة أيضاً عن الإخوان كجماعة «التكفير والهجرة» مثلاً. فبينما يرى «الجهاد» أن مصدر الفساد يتركّز في النظام السياسي الحاكم وليس في المجتمع، يرى «التكفير والهجرة» أن المجتمع كله ـ حكاماً ومحكومين ـ هو «مجتمع جاهلي» لا ينفع معه الترميم، بل لا بد من الانقضاض عليه واجتثاثه من أساسه بعد إعداد العدة لذلك ولا يكون إلا من خلال «الهجرة» ثم «الفتح» بعد تكوين «المجتمع ـ النواة». من هنا، فإن «الجهاد» لا يتردد في تكفير النظام السياسي كمؤسسات «تعطل الإسلام» ولا تتحاكم إليه، لكنه لا يكفّر الأفراد والمجتمع المغلوب على أمره. يقول فرج في التحقيقات «أن الناس في مصر بسطاء ويحبون العيش بصورة طيبة، ومن هنا يلجأون إلى تقليد حكامهم والرجال المحيطين بهم. هل يمكن أن نلومهم؟ أليس من الأوفق أن نتعامل مع جذور المشكلة وهي الطبقة الحاكمة الفاسدة؟»[٣٥] فالسيناريو الذي يطرحه «الجهاد» لتحقيق

(٣٥) نعمة الله جنينة، **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر** (القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨)، ص ٩٧.

التغيير بسيط للغاية ولا يخلو من السذاجة، إذ يعتقد فرج أن إزاحة المجموعة الحاكمة عن الطريق سوف يتمخض عنه حتماً «دولة الخلافة». ومن يتمعن في كراسة **الفريضة الغائبة** يدرك أن هدف صاحبها هو نقض شرعية الأنظمة الحالية أكثر من طرح الأسس العملية والسياسية والدولية للشرعية الإسلامية المنشودة وعلاقاتها وإشكالياتها المتوقعة.

٢ ـ يبدأ فرج في **الفريضة الغائبة** بتأكيد أن علماء الإسلام في هذا العصر أهملوا موضوع الجهاد إهمالاً بارزاً، فهم يتحدثون عن كل الأركان الخمسة للعقيدة الإسلامية بتفصيل ويحثون عليها باعتبارها فرائض ينبغي التقيّد بها، لكنهم لا يتحدثون عن «فريضة الجهاد»، فهي غائبة في حديثهم، ولذلك كتب هذه الرسالة للتنبيه إلى أهمية هذه **الفريضة الغائبة**. ويؤكد، بعد ذلك، أن هناك نصوصاً نبوية صحيحة تؤكد أن «الإسلام مقبل» وأن الدولة الإسلامية ـ على نهج الخلافة الراشدة ـ قادمة لا محالة بحسب نصوص الحديث الشريف[٣٦]. كما أن فرج أثبت فتوى أبو حنيفة التي تقول بأن دار الإسلام من الممكن أن تتحول إلى دار كفر إذا توافرت ثلاثة شروط مجتمعة: **أولها** أن تعلوها أحكام الكفر، **وثانيها** ذهاب الأمان للمسلمين، **وثالثها** المتاخمة أو المجاورة، أي أن تكون تلك الدار مجاورة لدار الكفر بحيث تكون مصدر خطر على المسلمين وسبباً في ذهاب الأمن (إسرائيل). كما أفتى الإمام محمد والإمام أبو يوسف صاحبا أبو حنيفة بأن حكم الدار تابع للأحكام التي تعلوها، فإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام الإسلام ف «هي دار الإسلام»، وإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام كفر ف «هي دار كفر»[٣٧]. ويؤكد فرج أن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام كفر، بل هي قوانين وضعها كفار وسيّروا عليها المسلمين. ويضيف: «وحكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم، هذا بالإضافة إلى قضية الحكم»، ويقارن بعد ذلك بين عقوبة «المرتد» و«الكافر» ليؤكد أن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي، فالمرتدّ يقتل بكل حال ولا تُضرب عليه جزية، ولا تُعقد له ذمة، بخلاف الكافر الأصلي. والمرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته، بخلاف الكافر الأصلي. وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من الكفر. ويستند فرج في معظم خلاصاته إلى ابن تيمية في **الفتاوى**.

ويقارن بعد ذلك بين التتار وحكام اليوم من حيث أن التتار زعموا الإسلام

(٣٦) من الملاحظ أن الأحاديث الشريفة نفسها التي استند إليها فرج في رسالته هي عينها التي استند إليها جهيمان العتيبي في رسالته بعنوان: **الإمارة والبيعة** التي صدرت قبل عملية الحرم المكي عام ١٩٧٩.

(٣٧) محمد عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة**، ص ٦.

لكن مع ذلك جعل ابن تيمية قتالهم واجباً نظراً لتحاكمهم في بعض الشؤون لكتابهم **الياسق** الذي اقتبس من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها. ويضيف فرج «فلا شك أن **الياسق** أقل جرماً من شرائع وضعها الغرب لا تمتّ للإسلام بصلة ولا لأي من الشرائع». ويخلّص بعد ذلك إلى وجوب قتال «حكام اليوم» لأنه يجري عليهم ما جرى على التتار. ثم بعد ذلك، يردّ فرج على طروحات التنظيمات الإسلامية الأخرى التي لها رؤى مختلفة عن تنظيم الجهاد دون أن يسمي تلك التنظيمات بأسمائها الصريحة، ووفق مقولاته لا فائدة من الجمعيات الخيرية لأنها أولاً وآخراً لا تتحرك إلا وفق إرادة النظام القائم ثم إنها مهما نجحت بأعمال الخير، فلن تنجح في النهاية بإقامة «دولة الإسلام»، والانشغال بالطاعات والتربية وكثرة العبادات كذلك لن يقيم الإسلام ولا يقيمه إلا الجهاد. ويستشهد بأبيات وجّهها المجاهد عبد الله بن المبارك إلى الفضيل العابد المتنسك:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمت أنك بالعبادة تلعبُ

من كان يخضب خده بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضبُ

أما الذين يقولون بوجوب قيام حزب سياسي إسلامي للقيام بواجبات الدعوة (يقصد الإخوان المسلمين)، فيقول إن هذا الحزب يعطي دولة «الكفر» شرعية من حيث انه يشاركها ويعمل معها وفي إطار قوانينها. أما تكتيك التغلغل في الإدارة القائمة للنظام والتأثير من الداخل فيه لا من خارجه، فيقول فرج إنه إضافة إلى أنه لا دليل له من الكتاب والسنّة، فإن الواقع حائل دون تحقيقه ولا يصل إلى المناصب العليا في الأنظمة الحالية إلا من يؤيدها ويناصرها لا من يعارضها ويعمل على تقويضها. والقول بضرورة الدعوة إلى الإسلام وتكوين قاعدة عريضة من الناس - يرى فرج، تطالب في ما بعد، بما أنها الأغلبية - بقيام دولة الإسلام فيه كثير من السذاجة، إذ يتسائل فرج كيف تنجح الدعوة وكل الوسائل الإعلامية تحت سيطرة «الكفرة والفسقة والمحاربين لدين الله». ويرفض فرج الفكرة التي ينادي بها «التكفير والهجرة» وهي ضرورة (الهجرة) لدولة الكفر والإعداد في الهجر للانقضاض مرة واحدة على (الجاهلية). يقول فرج إنها فكرة ساذجة و(شطحة) ليس إلا وغير عملية في واقع الحال. أما القول بالانشغال بطلب العلم وترك الجهاد حتى يتعلم الناس العلم الشرعي ويعوا وجوب قيام دولة الإسلام فيرفض فرج ذلك قائلاً: «لم نسمع بقول واحد يبيح ترك أمر شرعي أو فرض من فرائض الإسلام بحجة العلم خاصة إذا كان هذا الفرض هو الجهاد فكيف يترك فرض عين من أجل فرض كفاية ثم كيف يتأتى أن نكون قد علمنا أقل السنن والمستحبات وننادي بها ثم نترك فرضاً عظمة الرسول ﷺ»[٣٨].

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

ويخلص فرج بعد ذلك إلى وجوب «الخروج على الحاكم» مستشهداً بقول ابن تيمية في الفتاوى الكبرى: «كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت بالشهادتين». وإن القتال الآن فرض على كل مسلم ـ بعد أن علم ما علم ـ وأنه فرض عين. ولا يخشى فرج من الفشل حيث يقول: «وهناك من قال إننا نخشى أن نقيم الدولة ثم بعد يوم أو يومين يحدث رد فعل مضاد يقضي على كل ما أنجزناه. والرد على ذلك هو أن إقامة الدولة الإسلامية هو تنفيذ لأمر الله ولسنا مطالبين بالنتائج والذي يتشدق بهذا القول الذي لا فائدة من ورائه إلا تثبيط المسلمين عن تأدية واجبهم الشرعي». ويتوقع فرج ـ بكل بساطة ـ أن السلطة الجديدة «لن تجد سوى كل ترحاب حتى ممن لا يعرف الإسلام». ويحذّر في نهاية الكرّاس من عقوبة ترك الجهاد مستشهداً بالآية الكريمة: **﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل. إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً والله على كل شيء قدير﴾**[٣٩]. وقد رد مفتي الجمهورية جاد الحق علي جاد الحق بتفصيل على كل ما ورد في كراس **الفريضة الغائبة** ونشر رده في جريدة **الأهرام** العدد رقم ٣٤٧٨٣، بتاريخ ٧ آذار/ مارس ١٩٨٢.

٣ ـ على أرضية هذا الفكر الحركي الذي عرضنا له، قام تنظيم الجهاد وأُسِّس. فالجهاد، إذن، وسيلة عملية لتقويم وضع لا يتمتع بالشرعية الإسلامية كما يفهمها التنظيم، وينطلق الأخير من قناعات دون دراسات قابليات الواقع السياسي والاجتماعي لتقبُّل تلك القناعات أو من يمثلها في حال قيام «دولة الإسلام». هذه «اليوتوبيا الإسلامية» انعكست على سياسات التنظيم في «التجنيد»، إذ فتح «الجهاد» الأبواب لكل راغب دون الفحص المطلوب، مما سهّل عملية انكشاف التنظيم ورصده وتطويقه وضربه بسهولة؛ وقد قرر عبود الزمر في التحقيقات أن أسلوب التجنيد «كان عشوائياً على نحو كبير»[٤٠]. من ناحية الخلفية الاجتماعية والانتماء الطبقي بالنسبة إلى معظم أعضاء التنظيم، يلاحظ أن معظمهم يتحدّرون من «الطبقة المتوسطة الدنيا» ويتحدّرون من أصول ريفية ومدن صغيرة من السكنى في القاهرة، فاتجه إلى بولاق

---

(٣٩) **القرآن الكريم،** «سورة التوبة،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

(٤٠) جنينة، **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر،** ص ١٢٤. من خلال فحص كل المراجع والوثائق والأوراق والكراسات التي تتناول موضوع (تنظيم الجهاد) يبرز عبود الزمر ويتميز في وعيه العام وتحسّسه الاستراتيجي للمعضلة التي كان بصدد العمل لها بخلاف باقي المتهمين في القضية. لقد كان الزمر مقدماً في المخابرات الحربية بالقوات المسلحة المصرية، واشترك في حرب تشرين الأول/اكتوبر، وكان أداؤه متميزاً، وقد تم اطلاق اسمه على أحد الشوارع لهذا السبب.

الدكرور وأمبابة وهما حيّان فقيران مكتظان بالسكان. كما أن مناطق مثل كرداسة والحرانية وناهيا وصفط اللبن كانت إلى وقت قريب آمنة وبعيدة عن صخب المدينة وهجومها الوحشي على القيم التقليدية، ويلاحظ أن عدداً غير قليل من أعضاء التنظيم كانوا من سكان هذه المناطق[٤١]. وتورد نعمة الله جنينة في دراستها اللطيفة حول التنظيم جدولاً لتوزيع أعضاء التنظيم طبقاً للمهنة، فتبيّن لنا أن تقريباً ٤٥ بالمئة منهم طلبة، وجدول آخر عن توزيع أعضاء التنظيم طبقاً للعمر، فتبين لنا أن تقريباً ٧٦ بالمئة منهم كان بين ٢٠ و٢٩ سنة[٤٢]. ولا ينظر أعضاء التنظيم إلى أنفسهم على أنهم يشكلون «بديلاً» إسلامياً، كلا، بل إنهم ـ وهذا ما ظهر في **الفريضة الغائبة** وأثناء التحقيقات ـ ينظرون إلى التنظيم وقيادته على أنه الحل الوحيد أمام الأمة. ولا شك في أن للسن والمهنة (معظمهم طلبة) أثراً كبيراً في درجة التبرم والاغتراب الذي يشعرون به قبالة المجتمع الأوسع، ولذا يقول سعد الدين إبراهيم في دراسته عن المجموعات الإسلامية الراديكالية في مصر: «نظراً لأنهم شبان فهم مثاليون ومتبرمون ولأنهم يدرسون في فصول مختلطة، أو يعيشون في أحياء مكتظة بالسكان، فهذا معناه إمكانية أن لديهم شعوراً بالاغتراب أو إمكانية أنه يتولد لديهم هذا الشعور، وحيث إنهم يحققون مستويات أعلى من التحصيل تجعلهم متفوقين فإن لديهم تطلعات كبيرة، وكونهم متعلمين يعني أن لديهم وعياً اجتماعياً سياسياً عالياً وإطاراً مرجعياً عالمياً، أي يستطيعون تحديد وضع بلادهم من العالم، ولأنهم من الطبقة المتوسطة أو الدنيا فإن لديهم كل أحاسيس عدم الأمان ومخاوف السقوط من السلّم الاجتماعي»[٤٣].

ومثل «تنظيم الجهاد» بكل المقاييس التجسيد والتجسيم المتكامل للفكر الاقتحامي، ليس فقط على أساس مدى وطبيعة التغيير الذي يدعو إليه، ولكن أيضاً للطريقة التي يستمر بها هذا التغيير (مهاجمة المنصة مباشرة وقتل رئيس النظام). لكن هل نجح الجهاد بتحقيق الهدف المباشر لعمليته؟ هل اقترب منها؟ أم ابتعد عنها؟ تلكم هي الأسئلة التي يجب التفكير فيها وحولها لتقييم الفكر الحركي الذي انطلق منه التنظيم. في يقيني أن «الجهاد» لم ينجح بمسعاه إلى إقامة «دولة الإسلام» ولم يقترب من ذلك الهدف بل ابتعد عنه لأسباب عديدة، من أهمها الحلقات المفقودة في التصورات الاستراتيجية للتنظيم وعدم وعي الأخير وتحسسه النبض الحقيقي اليومي للجمهور في مصر وهو جمهور مستغرق إلى أبعد مدى ويومياً في البحث عن الخبز والأمن والعمل، ولا يبدو عليه يرغم تديّنه اهتمام في مقالة «الجهاد» حول «الدولة الإسلامية». الأهم من هذا وذاك أن أغلب الناشطين إسلامياً لا يفضلون الانضمام إلى

(٤١) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.
(٤٣) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٢٩.

تنظيم الجهاد، وهذا دليل على عدم رسوخ مقولات التنظيم في الأوساط الإسلامية هناك[٤٤].

رابعاً: حزب الدعوة: محاولة لاستنساخ سيناريو الثورة الإيرانية

١ ـ يواجه الباحث في شؤون «حزب الدعوة» وتطور طروحاته وتميزها من باقي الطيف الحركي الشيعي مشاكل كبيرة في رصد المراجع النظرية التي تبحث في هذا المجال. ولذا، كان من اللازم البحث عن وثائق الحزب السياسية مباشرة لقلة الدراسات التي حلّلت ـ من خارج الحزب ـ مواقفه ونظريته في العمل السياسي. وحتى هذا الأمر ليس بميسور لسرية الحزب وبعده عن مجالات الاحتكاك الفكري مثل حزب التحرير والإخوان والجهاد. من هنا، وجدنا أن أفضل مدخل إلى هذا الموضوع هو رصد المرشد الروحي للحزب المذكور السيد محمد باقر الصدر، الراحل، من خلال كتبه المنشورة التي يتبناها الحزب كدليل نظري على مقولاته وطروحاتها، ومن أبرز هذه الكتب ثلاثة:

١ ـ لمحة فقهية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية.

٢ ـ التركيب العقائدي للدولة الإسلامية.

٣ ـ صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.

بالإضافة إلى ذلك كان لمقالة حنا بطاطو في مجلة *Middle East Journal* في خريف ١٩٨١ حول الحركات الشيعية السرية في العراق، أهمية تاريخية لا بد من رصدها، كذلك ما كتبه الراحل حميد عنايات، رئيس قسم العلوم السياسية الأسبق في جامعة طهران، ورصد مايكل هدسون العامل الديني في السياسة السورية والعراقية في مقالته التي أوردها بيسكاتوري في كتابه، والمساهمة القيّمة التي نشرها فالح عبد الجبار (شيوعي عراقي)، حول الحركات الدينية في العراق فيها الكثير من التفاصيل المفيدة في هذا الصدد. والأهم في هذا المجال هو توفر «بيان التفاهم» وهو وثيقة تحمل الكثير من تصورات الحزب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ونظرية العمل في السياسة والتحرك.

٢ ـ نستطيع، للوهلة الأولى، أن نؤكد أن حزب الدعوة تم تأسيسه قبل الثورة الإيرانية بسنتين (١٩٧٧)، غير أن الثورة الإيرانية أنعشت المنظمات السياسية ذات

---

(٤٤) لا يتعدى كل أعضاء التنظيم مئات عدة وحسبك ذلك مؤشراً في شعب يتجاوز تعداده الخمسين مليون نسمة. ليس هناك حصر رسمي ومنشور لحجم عضوية جماعة الإخوان في جمهورية مصر، لكن بعض المهتمين بشؤون الجماعة يقدرونها بعشرات الآلاف.

الطابع الديني: في العراق، وبالأخص الشيعية، ومن أهمها: حزب الدعوة، منظمة العمل الإسلامي، حركة الجماهير المسلمة، جماعة العلماء المجاهدين، حركة المجاهدين. وظهر في ١٩٨٢ تشكيل جديد هو المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، يضم مختلف القوى الإسلامية و«المثقفين الرساليين» وهو - أي المجلس - إطار وحدوي لجميع هذه القوى[٤٥] - ومن يرصد أطراف (المجلس الأعلى) - ومنها حزب الدعوة - يلاحظ أن الأطراف معارضة من حيث الجوهر، دينية من حيث الطابع، وأنها تشمل تيارات عدة تختلف على قضايا رئيسية وثانوية مثلما تلتقي على قضايا رئيسية وثانوية: مثل مستقبل العراق، شكل النظام السياسي المنشود، شكل النظام الاقتصادي، أسلوب حل المشكلة الكردية، اتجاهات السياسة الخارجية، الموقف من قضايا النضال العربي التحرري، قضية الديمقراطية. . . الخ. بعيداً عن كل هذه التعارضات الفكرية بين هذه الأطراف نرغب في هذه الدراسة رصد «حزب الدعوة» من حيث هو فصيل حركي شيعي يتميز - نسبياً - بوضوح طروحاته ومقولاته، ويستند في أساسه النظري إلى تجربة قامت في إيران وثبتت منذ ١٩٧٩، ولذا من المهم استكشاف المحتوى الفعلي لبرنامج الحزب ومناقشة النتائج العملية الممكنة لهذا البرنامج.

٢ - قد لا نخلص إلى ما ذهب إليه فالح عبد الجبار في **المادية والفكر الديني المعاصر**، حول حزب الدعوة أو غيره من الأحزاب الإسلامية، لكن لا نتردد في استعارة منهج بحث هذا الموضوع كما طرحه عبد الجبار في كتابه المذكور وهو: محاور مفهوم الحرية لدى الحزب ورؤية الحزب ماهية الدولة، وكذلك تركيب مؤسساتها والنموذج التطبيعي ونماذج برنامجية؛ هذا في الشق السياسي. ثم نعرج بعد ذلك على البرنامج الاقتصادي للحزب، ثم موقفه من القومية كمفهوم والمشكلة الكردية وموقف الحزب من قضية المرجعية، وهي قضية ذات دلالة خاصة في الأوساط السياسية الشيعية، ويترتب عليها كثير من النتائج السياسية الخطيرة. في ما يتعلق بمفهوم الحزب للحرية، يؤكد محمد باقر الصدر، المرشد الروحي للحزب، أن «الإنسان حر لا سيادة لإنسان آخر أو لطبقة أو لأي مجموعة بشرية عليه» وأن «السيادة لله وحده» و«يمكن القول إنه يحتل موقعاً وسطاً بين مفهوم الحرية الجبري - السلفي ومفهوم الحرية القدري - المعتزلي، وهما مفهومان تصارعا فكرياً وفقهياً وسياسياً على امتداد القرون الغابرة»[٤٦]. بالنسبة إلى ماهية الدولة، يرى الصدر أنها «ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان وأن الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة ويوجد بينها تصورات بدائية للحياة وهموم محددة وحاجات بسيطة». وإن الدولة ما كان لها

(٤٥) انظر نص بيان المجلس كما نشر في صحيفة: **لواء الصدر**، ١٩٨٢/١١/٢٤.

(٤٦) فالح عبد الجبار، **المادية والفكر الديني المعاصر**.

وجود أو ضرورة إلى أن حدث عارض جديد، فقد نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة والمواهب والقابليات فنشأ الاختلاف وبدأ التناقض بين القوي والضعيف وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدّد الحق وتضمن استمرار وحدة الناس بدلاً من أن يكون مصدراً للتناقض وأساساً للصراع والاستغلال[٤٧].

هكذا، إذن، يرى الصدر أن مهمة الدولة وغايتها «إيجاد موازين تحدّد الحق وتجسد العدل». وعند تطرقه إلى مؤسسات الدولة المنشودة، يؤكد الصدر مبدأ «فصل السلطات» بحيث تحدّ السلطة الأخرى (التشريعية والتنفيذية والقضائية). ومن المعروف أن هذا المبدأ كان من إبداعات مونتسكيو، وأراد الصدر أن يستعيره لإحداث التوازن داخل الدولة الإسلامية. كيف يتحدّد الدستور؟ ومن يختار السلطة التشريعية؟ وما حدود حرية هذه السلطة؟ يقول الصدر «ما دام الله تعالى هو مصدر السلطات وكانت الشريعة التعبير الموضوعي عن ذلك فهي تحدد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات». الشريعة إذن هي الإطار الذي تتحرك ضمنه السلطة التشريعية وفي الشريعة سلسلة من الثوابت التي تشكل أساس الدستور، من هنا، يحق لفالح عبد الجبار أن ينظر إلى هذا الأمر على أنه حد من حرية الأمة على اعتبار أن عملية التشريع في حالة كهذه لا تمتلك الخروج عن اجتهادات الفقهاء الذين يشكلون «مجلس صيانة الدستور» أو «مجلس الخبراء»[٤٨].

بالنسبة إلى انتخاب رئيس السلطة التنفيذية، لا بد من أن ترشح «المرجعية الدينية» من يرغب في ترشيح نفسه في الأول قبل أن يعطى حق خوض الانتخابات، ولا بد أن توافق المرجعية على القوانين الصادرة من المجلس قبل أن تأخذ طريقها إلى التنفيذ. ويبدو واضحاً من خلال استقراء فقه السيد الصدر أنه يشكل أساساً إيديولوجياً لقيام حكم الحزب الواحد، وهذا يلتقي أيضاً مع طروحات حزب التحرير الإسلامي وتنظيم الجهاد إلى حد كبير. ومن الواضح كذلك أن الدولة التي يروم الصدر إنشاءها تتسم بثنائية «الإلهي ـ البشري»، وهي ثنائية تعيق الحركة العفوية في الدولة المعاصرة، لا شك، إلى حد كبير. وتتغلب العقائدية الإسلامية على خطاب الحزب إلى درجة كبيرة، إذ يؤكد الشيخ الآصفي الناطق الرسمي بلسان حزب الدعوة: «أما على مستوى الحكم والدولة، فالأمر متروك للشعب وهو المسؤول عن المستقبل السياسي للعراق وهو المسؤول عن إقامة الدولة الإسلامية وأن على أبناء الشعب العراقي أن يمارسوا حقوقهم المشروعة بكفاءة وشجاعة لإقامة الدولة الإسلامية»[٤٩].

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٣.

ثم هذا الالتزام المكرر بمشروع الدولة الإسلامية يعرقل سريان وترويج الخطاب الذي يبثه الحزب في المجتمعات السياسية التي ينشط فيها ويثير كثيراً من النقاشات والمطارحات التي ترهق المجهود الثقافي والعلمي الذي تقوم به أجهزة الحزب، ومن الواضح أن عدداً لا يستهان به من الأحزاب العراقية يرفض مشروع الدولة الإسلامية بقيادة «الفقيه الولي»، ومع ذلك يعتبر «المجلس الإسلامي الأعلى» نفسه «الممثل الشرعي والوحيد للشعب»[٥٠].

والحقيقة أن هناك صعوبة كبيرة في معرفة درجة جماهيرية حزب الدعوة أو غيرها من الأحزاب الإسلامية الشيعية لأن السيد محمد تقي المدرسي «القائد الروحي لمنظمة العمل الإسلامي» أوجزها بالقول: «إن الجماهير التي تخرج في تظاهرة استجابة لنداء من حزب الدعوة هي نفسها التي تخرج استجابة لمنظمة ثانية ثم ثالثة، إن المرء لا يعرف إلى أي واحدة من هذه المنظمات تنتمي هذه الجماهير»[٥١]. ويبدي حزب الدعوة ـ باستثناء كل الأحزاب الدينية الشيعية ـ تحفظاً على مفهوم «ولاية الفقيه»، وهو مفهوم يعني ـ على الصعيد السياسي ـ تمتع الفقيه الولي أو الفقهاء بحق رسم الدستور وتحديد ماهية الشريعة وحق الفيتو على كامل الحياة السياسية والاجتماعية[٥٢]. ولذلك نجد أن حزب الدعوة يتعرّض لانتقادات عديدة من الأطراف الأخرى في الطيف السياسي الشيعي. ويتحدث «بيان التفاهم» في باب الآفاق الاقتصادية عن رؤية الحزب للنفط والتنمية الزراعية والصناعية والتجارة الخارجية والداخلية والمال وحرية تنقله والدولة ودورها في الاقتصاد. ويتوسّع السيد الصدر «المرشد الروحي للحزب» في تحديد ماهية الاستغلال في العملية الاقتصادية ومنشئه والعلاجات التي يقترح لإزالة هذا الاستغلال والنتائج العملية لهذه العلاجات[٥٣]. وبالرغم من اختلاف الأحزاب الإسلامية الشيعية كثيراً في الفقه الاقتصادي وتباين مواقفها إزاء موضوع الحرية والديمقراطية، إلا أنه من الملاحظ التطابق المذهل في موقفها من القضايا القومية (المشكلة الكردية، كمثال). فكل هذه الأحزاب، بما فيها حزب الدعوة، تدين القومية من حيث انها وسيلة زرعتها أياد من الخارج أو كما تقول منظمة العمل الإسلامي في إحدى كراساتها انها جاءت إلينا في «زوزق أوروبي». ويرفض الشيرازي «القومية العربية والإيرانية والكردية»، وينادي بقيام «الحكومة التي تمثّل ألف مليون

(٥٠) بيان المجلس المنشور في الصحف الصادرة بتاريخ ١٦/ ١٢/ ١٩٨٢.

(٥١) عبد الجبار، المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٨. انظر أيضاً: «بيان التفاهم: الآفاق السياسية،» (منشورات حزب الدعوة)، ص ٣٠.

(٥٣) محمد باقر الصدر، **صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي**، ص ١٠.

مسلم»[٥٤]. ويرى الشيرازي أن المسلمين بوسعهم أن يشكلوا القوة العالمية الرابعة التي تستطيع أن تنافس الأقطاب الدوليين. وبالرغم من تعاطف الأحزاب السياسية الإسلامية الشيعية مع معاناة الأكراد، إلا أن جميع تلك الأحزاب ترى حل مشكلة الأكراد ضمن مشروع الدولة الإسلامية ودون التعاطف مع الأكراد إلى درجة إعطائهم السيادة الكاملة على كردستان. وتبرز مشكلة كبيرة في طريق حزب الدعوة وهي مشكلة «المرجعية»، فهو الحزب الوحيد الذي يعلن عدم التزامه بالمرجعية «في سنواته الأولى وفي حدود ما هو معلن في وثائقه»، وربما هذا يعود إلى تأسيسه قبل الثورة الإيرانية بسنتين حيث لم تكن المرجعية قد أخذت أهميتها السياسية الساخنة.

هكذا حاولنا رصد الفكر الحركي لحزب الدعوة في محاوره المختلفة «المفاهيم والدولة والمؤسسات والبرنامج والاقتصاد والموقف من القومية والمرجعية وتقنيات الحشد المتأثرة بالتجربة الإيرانية».

---

(٥٤) نشر الشيرازي، الأب الروحي لحركة الجماهير المسلمة، كراسة بهذا العنوان طرح فيها رأيه في موضوع القومية بتفصيل.



الفصل الثامن

الحركة الإسلامية بين سلفية الشكل وسلفية المضمون(*)

خالد شوكات(**)

من الطبيعي، أن تكون العراقيل التي تواجه كل مشروع ثوري، انقاذي، يريد اجتثاث الفساد والانحراف من جذورهما، متعددة، ومحاولات اجهاضه متنوعة. وهو في سيره وتطوره، لا يفتأ يخرج من مرحلة عسيرة ليجد نفسه أمام مرحلة أعسر. والإشكال هنا لا يكمن في النهج الثوري الصادق، والخطاب الشعبي الفعلي، كما انه لا يُتضمن في برامج إصلاحية عتيدة أو رؤية شمولية واقعية على مستوى الانماء والتغيير، وإنما جوهر الموضوع هو طرق الوصول بجميع هذه المرتكزات وإعمالها وتجسيدها، والوسائل التي يجب توفيرها حماية للمسار وتحقيقاً للغاية والهدف.

ليس صعباً أن يحمل الإنسان الثوري، ثورة بكل المعاني بين جوانحه، بل بإمكانه أن يحمل أكثر من ثورة في آن واحد، فالأمر يتعلق بنيات، وإن تطور فبأفكار، وإن نما فبفعل ثوري غير ذي جدوى. إن الأمر الصعب إذاً، هو تحقيق الإنسان الثورةَ، وانجاح المشروع الثوري، خصوصاً أن تاريخه كفرد، أو كمجتمع، أو كأمة، يبدأ في القديم أو الجديد بتوفير النهج «الاجتثاثي» محصلة الثورة.

والحركة الإسلامية الصاعدة، حركة ثورية، تغييرية من المنطلقات، بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وكل برامجها العالمية وتصوراتها الشمولية، وطرحها الفكري والثقافي، منبثقة من الروح الثورية التي جاءت بها الرسالة المحمدية كتوجيه رباني أخير

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥)، ص ٢٥ ـ ٣٣.

(**) باحث جامعي من تونس، جامعة محمد الأول، كلية الحقوق، وجدة ـ المغرب.

ونهائي، عدائي للطاغوت والجبروت (الشيطان وحلفاؤه)، جليفي للناس بأنواعهم مضطهدين ومقهورين ومستضعفين[1].

ومن هذه الناحية لا يبدو التساؤل منطقياً، فليس ثمة من باستطاعته التشكيك في الإرادة الانقلابية (بالمفهوم الجماهيري) للإسلامية الجديدة. والحال واضح، وتجلياته العملية ملموسة أينما عثرت على الجماعة الإسلامية.

وأحداث التاريخ الجارية شواهد صارخة تدلل على شراسة المقاومة الإسلامية لأعدائها المحليين (الأنظمة الطاغوتية والخائنة)، أو العالميين (قوى الاستكبار الامبريالية والصهيونية).

غير أن التساؤل المهم، وسيتم في الزمن، هو مدى قدرة المشروع الثوري الإسلامي على إبراز نفسه إلى الحس، وتنفيذ انطلاقته التي يحلم بها منذ تأسيسه في أوائل هذا القرن؟

تبدو المساءلة، تقليدية، مجترة، إلا أن تجديدها بأي حال ليس التكرار الممل والعقيم، وإذا كان كذلك فهو التكرار الضروري، والبداهة تفرض تفقّد السيرورة بمراقبة الوسائل وإعادة صياغة الخطاب والعمل، لأن التاريخ الذي هو حقل المشروع الإسلامي وغيره، ليس ملكاً للإسلاميين وحدهم، وليس المخطط فيه هم فقط، وهذا هو أصل الخطأ الجسيم الذي سيقع التركيز عليه/حوله، في محاولة التقييم المتواضعة هذه.

أولاً: الحركة الإسلامية ووعي التاريخ

إن وعي الواقع والتاريخ، ومحددات العالم بأبعاده الأفقية والعمودية، ومتغيرات المجتمع وتياراته، هو العقلة التي يلزم حلها، وعلى الإسلامي الحاضر التسلح بها، ومشكلته هي في فقدانها وعدم إدراكها.

إن العمل خارج التاريخ، داخل الجماعة المغلقة، حتى وإن كانت كبيرة تغني عن المجتمع المحلي والدولي، يتنافى مع الرسالة الإسلامية ويتناقض بحد معاكس ورهيب معها، لإنسانية تَوَجُّهها واجتماعيته، وكونية غائيتها، والسقوط في هامش الواقع بالتعامل الضيق/النافر، ولو بحجة المحافظة على الإيمان وهجران المنكر ومقاومة الفساد، وهو أهم تراجم اللاوعي الواقعي والتاريخي، وأبرز المخاوف التي يستطاع إثارتها في ما يخص العقلية الإسلامية المعاصرة، العاملة. والصدامية المجتمعية

---

(١) مقولة شهيرة للشهيد علي شريعتي. انظر: فاضل رسول، **هكذا تكلم علي شريعتي: فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته** (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٢).

التي تعني مهاجمة الشرائح غير المندرجة ضمن السياق الحركي بقصد أو من دون قصد، ظاهرة تنتمي إلى النسق السابق، إذ هي نتائج لمعيار «امتلاك الحقيقة» المتراكم في الذات الإسلامية الجديدة، والذي تكاثر بتركز البعد الحزبي والحركي بالشكل الفرقي القديم، ولو مع المعارضة الكلامية لرؤوس الهرم والقيادات الآمرة، فبين المعاناة في الواقع والتآكل المصطنع من طرف الحسوم، وبين التعامل معه بنفس اجتماعي وانفتاحي مقبل، بما في ذلك من مخاطر التآكل، الطبيعي هذه المرة، والذوبان داخل الآخر، حيث يفقد الثوري ثورته بالتميع في المكونات/المجال، بون شاسع، إدراكه وانجاز تجانسه عسير، خصوصاً بوجود «السياسي/الحيني» بمركزية مسيطرة وعاجلة.

والمهاجمة الانفعالية في اطار القاعدة (المقابلة للقيادة) سواء الداخلة منها في مؤسسات منظمة أو لا، تمظهر خطير للظاهرة الإسلامية، يخشى كثيراً أن تحولها إلى «فرقية معاصرة» (نسبة إلى الفرق التي ميزت العصر الإسلامي السالف)، وخصوصاً في تعامل المجتمع معها، ونظرته إليها، في تركيبة اجتماعية/سياسية ما تزال قائمة على مستند الراعي ـ الرعية، وما يزال النص السلطاني هو السائد، وبالأحرى التأويل السلطاني، الرسمي، يغلب على باقي التأويلات على رغم سمته الاخضاعية والانحرافية (براديغم الطاعة)[٢].

إن منطق الفرقة الناجية[٣] المتجدد بصيغ حاضرة، على عمقه التاريخي ورسوخه في المخيال الاجتماعي، ذا المضمون المتحرك (زندقة، تكفير، تسفيه، «تفسيق»...) يحضر بقوة في الخطاب الإسلامي العامي (أي الشعبي) منافحاً في كثير من الأحيان، ولكن ليس بالقوة المطلوبة من طرف النخبة وجهاز التسيير، ويستعمل في توجهات متنافرة ثنائية بين فصائل الحركة الإسلامية، ومتعددة في مقابل المكونات السياسية والايديولوجية للمجتمع، وهو سلاح سهل الانقلاب على رافعه، وبالروح واللهجة نفسهما منه، يُقصي الفعاليات الإسلامية في العالم الإسلامي كله، ويرسم لإبادتها وافنائها السياسي/الثقافي، روح السلطان حامي حمى الدين، وراعي الجماعة، ومقاوم الضلال والدعوات التشتيتية والمارقة، فيكون الموقف من عموم الحركة الإسلامية، كموقف ملوك بني أمية وبني العباس... من الشيعة والخوارج والمعتزلة...

إن ما يروجه الحاكم في المجال الإسلامي اليوم وغداً، مرتكزاً على تأويل النص

---

(٢) انظر: الطاهر لبيب، «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٨ (نيسان/ابريل ١٩٩٢)، ص ٨١.

(٣) انظر مراجعة أحمد ثابت لكتاب: محمد عابد الجابري، «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته،» في: **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٥ (آذار/مارس ١٩٩١)، ص ١٥١.

بلغة واستدلال الفقه «البلاطي» ذي السبيل الاجتهادي الواحد ـ سبيل المصلحة بمعناها الضيق المتماهي مع السلطة ـ لا يختلف في قيمته وآثاره، عما روج بالأمس، وكان سبباً في سيادة الاستبداد السياسي والاضطهاد الفكري، والالزامية العقدية والفقهية[٤]، طوال الزمن خارج فترة النموذج النبوي والراشدي في رمزية الأولين على الأقل (أبو بكر وعمر). والمدهش أن رموز الثورية الإسلامية وفقهاءها الحركيين (إن سمح باستعمال المصطلح) هم من يقدم وسيلة الافناء وطريقة الإبادة للتيار الإسلامي الثوري، إلى الحاكم السياسي القديم/الجديد، ويعينونه بإضفاء المشروعية على «النقل» المؤول، وبالتبرير للحجج الفقهية ـ السلطوية.

ان إرث الاستبداد، وأدبياته، وحججه وتبريراته، تتخذ منطلقاً مزدوجاً، فهي نبع الحركة الإسلامية ومفتخرها الحضاري، ومصدر مفاهيمها «المعصرنة»، وسِر عدائيتها للآخر، ومخزن بدائلها الشامل الذي يسد كل الفارغات، بما في ذلك نظام الحكم وشكل الدولة ونظم الإدارة والتسيير، وهي أيضاً في الوقت ذاته مرجع العدو المركزي للحركة الإسلامية، السلطان الشرقي المتجدد، فبها يخوض حروبه ضد الرجعية والتخلف، وإليها يستند في القضاء على الظلامية واتباعها ممن يريدون العودة بالمجتمع إلى زمن الحمير والابل والخيام، ومنها يزود الرعية بالكره والعدائية لخارقي صف الجماعة ووحدة الصف، وللمتآمرين على الأمن والنظام ولمعرقلي مشروع التنمية واللحاق بركب الأمم الناهضة. هكذا إذاً يُتخذ الأدب نفسه، والمرجع والنص نفسهما، مرتكزاً لعداء تاريخي يتضخم في فضاء يحول الصراع إلى معركة للموت، لا بد من فناء أحد طرفيها، والمفزع أنها معركة مستمرة تتجدد بنحو سرطاني، لأنه سرعان ما يظهر طرف جديد بدل الفاني، وينتج معه صراع جديد، فزمن الاخضاع قصير[٥]، واللغة المنتجة تملك عناصر ولادتها من الواقع التاريخي الدائم.

هنا تُبرز مركزية الوعي التاريخي والواقعي وأساسيته، وبالذات أهم صوره وتجلياته، ضرورة الانتباه للنص، المستند والمرجع، والنظر إلى التراث بمعايير تتحرر من العوائق المعرفية كلها[٦]، ومنها التراثية الشكلانية، والفرقية المتحزبة والمسيسة.

إذا كانت مقاومة الاستبداد والقهر تأتي على رأس أهداف الحركة الإسلامية، فإنه لا مبرر لعدم مخاصمة الاستبداد والقهر في التاريخ بنزعته الماضوية، ولا مبرر أيضاً

---

(٤) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (الجزائر: موقم للنشر، ١٩٨٨)، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٥) انظر: سمير أمين، «النزعة العسكرية الامريكية في «النظام الدولي الجديد»،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٠ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٣٦.

(٦) انظر مراجعة أحمد ثابت لكتاب: الجابري، «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته،» ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

للتحجج بالتأويل المصلحي بالمفهوم السياسي/الفرقي، والتنظير له والغرق في متاهاته كجزء من الحضارة المتكاملة، لأن في ذلك زيغاً عن المرجعية الأولى المضادة جداً للظلم بمظاهره، وأيضاً لما فيه من وسائل الانهاء والاعدام للثورة والحس الثوري، فهو الخادم المخلص للسلطان والورقة الرابحة التي يلوح بها دوماً ـ حتى إذا اشتدت وطأته وكثر فساده وتجبر في الأرض ـ لأنه اعتماداً على التأويل المقصود، وجبت طاعته وحرمت مخاصمته، وليست مقولة «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»[٧]، الشهيرة في الفقه السياسي، بعيدة عن الاذهان.

لا يعني التحذير من التراث معاداته، والتعامل معه بايجابية وعقلانية لا يقصد به اقصاؤه[٨]، ولو أعيد الأمر إلى بناة التراث، لتعاملوا معه بشكل ايجابي وعقلاني، فهم دعاة الايجابية الخالصة المعادية للاستلاب والسلبية (الخرافة ـ الاسطورة ـ السحر ـ الشرك ـ الوثنية...) وهم محررو العقل ومجردوه من الوهم والزيف، وهم من ربطه برباط واحد/أوحد متصل بالله، مقاومين بذلك كل الوسائط المصطنعة. إن الرسول ﷺ لم يدّع أنه ظل الله في الأرض وأنه يتكلم بلسان الله، فقد قال فقط إنه رسول الله وناقل كلَامه ومردد دعوته إلى عباده، في حين خطب أبو جعفر المنصور في الناس مدعياً أنه ظل الاله، وكذا خلفه الورثة بالخطاب ذاته والسلطة ذاتها، وبهذا فإن التراث المرجع/الرسالي يظهر بريئاً تماماً ولا علاقة له بالتراث الاستبدادي الذي كرس بعده، استجابة للنسق التاريخي السائد في ذلك الوقت (وقت السلطة الملكية الشرقية المستبدة)، حتى وإن كان هذا التراث يدّعي أبوة التراث المرجع الأصل. وكثيراً ما ادعى صانعو التراث المرجعية الأصولية[٩]، لإدراكهم الانحراف وتعلق الناس بالنموذج «الخلافي الديمقراطي»[١٠]، وسيدّعي صناع التراث الحديث، بما أن كل حاضر سائر إلى تراث، المرجعية نفسها. ولننظر إلى السلاطين المحدثين في الأصقاع، كل ينصّب نفسه إلهاً ويعتبر شخصه امتداداً لروح الرسالة وفرعاً من أصل آل البيت طلباً لود الرعية والتماساً لإخراسهم وإلزامهم.

---

(٧) انظر في السياق نفسه ما يقوله: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ١٦٢. انظر أيضاً: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٦٢.

(٨) انظر: علي شريعتي، **العودة إلى الذات** (القاهرة: الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(٩) انظر: لبيب، «علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،» ص ٨٨. انظر أيضاً: علي الوردي، **وعاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق** (بغداد: مطبعة دار المعارف، ١٩٥٤).

(١٠) انظر: نور الدين الخندوري، «فكرة الحضارة وتحديد «المشكلة الإسلامية» عند مالك بن نبي،» **رسالة الجهاد**، العدد ١٠٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٢)، ص ١١٦.

يجب أن توصل الثورة على الحاضر الفاسد المتحول إلى تراث بالضرورة، بالمنطق المعتمد، إلى الثورة على التراث غير المرجع والرسالي، لأنه كان بالأمس القريب أو البعيد حاضراً فاسداً، وأمسى اليوم تراثاً، وليس هناك من حجة تأسيس لاعتماده ولا خوف على الإسلام والحضارة الإسلامية من صده والتبرؤ منه، فلا حاجة إلى المشروع الإسلامي بالاستبداد وبالزمن القهري حتى وإن كان يعني تطويلاً وتعظيماً للنموذج المبشر به، وكفى المسلمين ثلاثة أحقاب من النبوغ والصفاء والعدالة، منطلقاً وغاية. وهم بذلك في غنى عن ثلاثة عشر قرناً من القهر والاخضاع، على الرغم من انها، كفترة مهولة من حيث الزمان، تعد ترجماناً لقوتهم وسطوتهم وتحكمهم في العالم. والفكرة الرسالية كقاعدة للمشروع الإسلامي المعاصر ليست رهينة طول الزمن، يثبت جدواها ووجوبها وارتباط مصير الإنسان بتوفرها، وإلا كانت الفكرة الرومانية وقد استمرت لفترة أطول (تأسيس روما ـ سقوط القسطنطينية) أولى بالتمجيد والتنظير والاعتماد.

ثانياً: الحركة الإسلامية و«النص» السياسي

لا يعود عدم ترسخ مقولات الديمقراطية (حكم الشعب)، والتعددية (الرضا والقبول بالرأي الآخر)، وقانونية الدولة ودستوريتها، وخصوصاً الدولة الإسلامية في عقلية الإسلامي القاعدي/الشعبي، بأي حال إلى النموذج الرسالي المحمدي أو الراشدي (وحتى في غالبية الأدبيات الحركية الرسمية)، لاعتبارات عدة، لعل أهمها فقدان «النص» السياسي المنظم هذه المسألة، وبالأحرى ندرته، عكس «النص» العباداتي والمعاملاتي. وأغلب ارهاصات المشروع السياسي الإسلامي الحديث[11] (إن وجد) تجد مرجعيتها في التراجم السياسية للحقب التاريخية الماضية القريبة، خصوصاً لعمق تأثيرها وقرب صداها. والقول بندرة النص السياسي، لا يؤدي إلى ارباك شعار الحركة الإسلامية: الإسلام = دين ودولة. فإقرار هذا الشعار مجمع عليه تقريباً، ولن تنقص الندرة من مصداقيته، والفقر في النصوص يجب أن يفهم منه بكل تأكيد مركزية الشعار لا نفيه وإلغاؤه، كما ذهب إلى ذلك الكثيرون، حيث تدلل الندرة على التفهم التاريخي الإسلامي للظاهرة السياسية في المجتمع، كأكثر الظواهر الاجتماعية تغيراً وتبدلاً، على النقيض من الظاهرة «التعبدية» التي من الممكن أو يجب أن تكون ثابتة لثبات عناصرها في الزمان والمكان، أو غيرها.

لقد أحس الكثير من رواد الحركة الإسلامية المعاصرة بالفقر في «المرجعية السياسية»، وعوض فهم المقصود من الفقر المندرج ضمن الحكمة والرحمة بالناس

---

(١١) انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ٣٥٩.

(الافراد والمجتمعات) الالهيتين، الشيء الذي يحثهم على فتح أبواب الاجتهاد والتجديد في هذا المجال المتحرك كثيراً، والتماس التطوير والاستفادة من اسهامات الحضارة الإنسانية والعالمية (مثلما استفاد عمر من بُنى الدولة الساسانية وتنظيمها الإداري. . .) واعتماد الملاءمة، اتجهوا إلى العكس من ذلك، فأحيوا الصور الاجتهادية القديمة لـ «السياسة»، وتعصبوا لها، وربطوا بينها وبين التراث المرجعي وجعلوها منه، وأكدوا تكاملها معه واستمرارها له، وما ازدهار مؤلفات ابن فرحون والماوردي وابن تيمية. . . وغيرهم ممن كتب في هذا الشأن على زمنه، إلا داخلاً ودليلاً على هذا الاحياء التعسفي/الخائف، الذي لا يرى أن الإسلام يحتاج إليه بحتمية كي يثبت أنه سياسي، ويبرهن على أن له بدائله ونظمه للدولة والحكم والإدارة.

هذا السلوك الانفعالي «الرد فعلي»، المدافع بنوع من الدغمائية، عن الإسلام السياسي، في دائرة مقابلة الآخر، ومن دون التحرر من طيفه واطلالاته، يؤثر بفعالية في البدائل المنتجة، ويتعامل بتصرف نفوري رافض. وقد يتحول هذا السلوك إلى معركة، حتى على المستوى الاصطلاحي، إذ تراه يشدد على استعمال مصطلحات قديمة، وعبارات غالباً ما لا تفهم إلا بالرجوع إلى **المنجد**، ويعادي خصوصاً كل لفظ سياسي، يعده دخيلاً أو يذكره بالآخر، على الرغم من التقاء مضمونه في كثير من الأحيان مع أطروحاته، بل الأدهى أن تُختزل هذه المعركة لتصبح فقط «اصطلاحية صرفة»، فيصل الأمر إلى الإخراج من الملة والتكفير لمجرد استعمال مصطلح «مستفز» بلغة الصراع الحضاري، له الدلالة ذاتها للفظ التراثي الذي ليس بالضرورة مرجعياً، وتم تداوله لقربه من الأفهام المعاصرة (إشكالية الشورى والديمقراطية مثلاً. . .).

إن التعامل الجامد والقاسي مع المسألة السياسية، والتشديد، إن اصطلاحاً أو مضموناً، على الرجوع في استنباط المفهوم السياسي، إلى السلف بالنظرة العامة (السلف = الماضي)، هو أيضاً محصلة اللاوعي التاريخي، والغياب في الرمز والقدوة المحدث في هذه المرة، والمُفَعّل بشكل استفزازي في جانب المقابل، وبشكل لاإرادي رافض في الجانب الإسلامي القاعدي والنخبوي، لكنه مع ذلك يبقى تمظهراً سلبياً لحالة مرضية، تتفادى من خلال ممارسة المعكوس (أي الوعي) بتحديد ماهية السلف (أي المرجع الملزم)، وأيضاً النظر إليه والتفاعل مع إنتاجاته بالصلاحيات المخولة منه، لا بالهامش الذي تركه السلف اللاحق له، وإلا أمسى المجتهد الراهن «شكلانياً» مجرداً من كل مهمة إلا إنتاج القديم بلغة جديدة، وإخراج الماضي العادي وإن كان مريضاً بمنطق الحاضر لكي يجد حاله منبتاً ومرفوضاً وغريباً.

ثالثاً: الحركة الإسلامية والرؤية السلفية

من الممكن إثارة القضية المدروسة، بمظهر آخر، هو البحث في «السلفية»، الذي باستطاعته أن يجرنا إلى سر الخطأ المنتج للاّوعي التاريخي، وللفرقية الجديدة

بصورها الكثيرة، والتي منها التصلب في تناول «السياسي» في العمل الإسلامي، والتراثية في النظر إلى التراث، والاختزالية في تجسيد المحركات المحلية والدولية، الأمر الذي يقود إلى الإيمان بمقابلة: الإيمان ضد الكفر، الحركة الإسلامية ضد «العالم» (ثنائية الصراع)، بلفظ آخر: تبني «النظرة التآمرية للتاريخ»!

عندما تطرح هذه التساؤلات، يجب ألا يفهم من إثارتها، وقوعها بالمفهوم الرياضي، لأن التساؤل يضل ممارسة النقد عبر التاريخ بأوجهه الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وقد تكون الإثارة تنبيهاً وقضاء على المرض بالشكل «الجذوري» المطلوب وتحذيراً لمسار النسق ـ الأمانة، الذي حمل المسلمون إياه. ولذلك كان لا بد للوعي التاريخي، الوعي بهذه الأمانة، من أن يحصل ولن يكون إلا بمعرفة نقيضه اللاوعي وتجلياته. وكان لا بد أيضاً من حماية المشروع «الأمانوي» (من أمانة)، من الانزلاق، وخصوصاً إلى التقوقع أو التفتت، والفرقية أوضح معالمه، ومن الحفاظ على الأبعاد الشمولية له بضرب الاختزالية، لأن في نسيان أية ثغرة، تفويت زماني ومادي ليس هيناً، وبامكان المتربصين لـ «الرسالة» التسرب منها. فالتجسيد الجيد لمكونات الواقع وتياراته ومؤثراته لا مندوحة عنه، ويكفي عدم الاعتداد بمحرك وحيد لإجهاض الخطة أو تعطيلها على الأقل.

إن هذه التساؤلات تلخص «أزمة» التيار الإسلامي، بنسبية طبعاً، والاجابة عنها تعد أولويات[12] لهذا التيار الرسالي، مُعْلي المشروع الكوني. وتُرى بداية الاجابة وترتيب الاولويات، في تحديد طرفَي المسار الحركي: الجدارين السميكين ومنبعَي الخروج والعودة.

١ ـ السلفية الشكلية والسلفية المضمونية

إن الحركة الإسلامية، سلفية المنطق والغاية، لكنها «تائهة» بين ضربين من ضروبها. إنها المحتارة بصفة تلقائية بين سلفية «الشكل» وسلفية «المضمون»، فأية سلفية تريد، وأية سلفية يجب أن تتبع؟

قد يجيب بعضهم، وبالتلقائية ذاتها، فيقول: إن الحركة سلفية المضمون طبعاً، وهي ترفض التقليد والمحاكاة و. . . وإن الشكل «متغير» متطور وليس ملزماً.

إلا أن الإشكال أعمق من أن يجاب عنه بهذه التلقائية والسرعة، فالحال لا يتبين شكلياً، برفع شعار الروح والمضمون، لأن القضية أصلاً لا تثار حول الشكلي

(١٢) انظر: حسن الترابي، «أولويات التيار الإسلامي لثلاث عقود قادمات،» **الراية (المغرب)** (٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠)، ص ١٣.

والمضموني، بل حول ما هو شكلي؟ وما هو مضموني؟

قد نكون شكلانيين مغيبين في الظاهر والرسم، ونظن أننا في صميم المضموني، وقد نكون مضمونيين ونقتنع بعكس الواقع.

إذا لم يكن هذا هو مصدر الألم، ومرتكز الضياع، فبما يفسَّر أمر الغارق في قضايا «الجلباب» والقميص واللحية والسلوك وآداب الاغتسال والوضوء وسنن النوم والتحدث والطعام[١٣] وغيرها... ظناً منه أن ذلك هو الإسلام، وأن ما يفعله من الدعوة إلى هذه السلوكات هو الدعوة إلى المشروع الإسلامي، وأن سر ضياع الاندلس وسقوط الخلافة ودخول الاستعمار ومشكلات التنمية وتفرق الدولة إلى دول متناثرة ـ متواضعة، هو بُعد المسلمين عن اتباع هذه السنن وتشبههم بأقوام آخرين، وأي إصلاح لن يتحقق إلا بالعودة إليها، وكل مسلم يدعو إلى نهج اصلاحي آخر، جاهل بالدين ومريد به شراً، ومتحالف مع أعدائه ومع الشيطان، فلا يستحق بهذا المنطق من ليس له لحية أو من لا يلبس قميصاً ويضع ما يستر به رأسه، ومن لا يتشبه بسنن الرسول ﷺ في المشية والنوم والطعام... أن يسلم عليه، وأن يتعامل معه، وهو في عداد الكفار، وفي أحسن الحالات، جاهل وجبت دعوته إلى الإسلام الحق والعودة به إلى الطريق القويم.

ولعل اتجاهاً آخر، يخفف من حدة سابقه، فيربط المشروع الإسلامي بعملية «استنساخ» تعسفية لحركة النبوة، وخصوصاً في أطوالها الزمنية، فيعتقد أن الدعوة إلى الإسلام، بما في ذلك السياسي، إعادة حرفية في المدة والمادة، لما مر به النبي وصحبه، وكل خطأ في تمثيل هذا الخط، وكل عثرة في تقدير الزمن أو التصرف يوجب إعادة العملية من جديد. وهكذا تقسم خطوات الحركة المعاصرة على نحو الدعوة السرية إلى ثلاث سنوات، والدعوة الجهرية إلى عشر سنوات، ثم إقامة الدولة، من دون نسيان ضرورة حدوث هجرة أولى وثانية، وطلب النصرة والتشبه في طرق التعبد والتهجد، مع التأكيد على توزيع الأدوار على المثال الذي وزع به الرسول الأدوار على صحابته، فيدّعي زعيم الحركة (ولو ضمنياً) خلافته الرسول الكريم، ويمسي مكتبه التنفيذي أو مجلس إرشاده.... بمثابة الصحابة وهكذا، فإذا لم تحقق الحركة نتائجها لم يرجع ذلك إلى خطأ في معرفة الواقع، محددات وتجليات، ولن يكون ذلك مدعاة لمراجعة طرق التعامل والوسائل المستعملة، بالتغلغل أكثر في البيئة المحلية والعالمية، وبتفهم الظواهر المكوّنة إياها، كما لن تعاد صياغة الخطاب ليتفهمه الناس أكثر ولتضفى عليه السمة الشعبية، ولن يعاد أيضاً ترتيب النظرات والنعوت تجاه الآخرين، ولن يرسم لبناء العقلية من جديد لكي تسير بثقة أوكد وأرسخ. كل

---

(١٣) انظر في السياق نفسه: شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص ٩١ وما بعدها.

هذا لن يقع، وما سيحدث هو التصايح بنداءات، تفقد الإيمان الذي لم يكن في المستوى، والالتزام «الكرونولوجي» بالمدد الوقتية المرسومة، ومراجعة العلاقة مع «الله»، والتأدب في الجلسة والمشية والحديث... والانقاص من الجدل والنقاش، بتطبيق أوامر القادة من دون نقد أو انتقاد... ومواصلة الدعاء وقيام الليل والتهجد والذكر...

لن يعارض المسلم أبداً التعبد الخارق أو التهجد والتقرب إلى الله بطرق التقرب كلها، لكن أن ترجع هزائم حملة الرسالة، وانكسار شوكة الأمة وانحسار اشعاعها، وتدهور أوضاعها على المستويات كلها، واستبداد حكامها وخضوع أبنائها للاعتبارات السابقة، لا يظن أنه صائب، أو أنه يقف على نقاط الخلل الفعلي. فالتاريخ كما جدّ لا يعيد نفسه، وإعادة التاريخ بشكلياته، تعسف عليه، وبالذات على التاريخ المضيء/ النموذج، واستنساخه عبادة له، وهو ما لا يلائم الروح الإسلامية والمنهج الإسلامي في التاريخ (الرسالة المحمدية لم تكرر الرسالات السابقة على الرغم من التقائها معاً في الغاية...).

لعل ما يجعل الكثير من المفكرين الإسلاميين، المعاصرين، يسقطون في هوة الاستنساخ التاريخي(١٤)، هو استسلامهم، في تفقد السيرة النبوية وقراءتها «الدافع» العقدي الذي يملي ثوابت إيمانية، كحب الرسول وآل البيت والاعتزاز بالصحابة... وليس هناك مشكك في هذه الثوابت، إنما هل يعني حب الرسول وآل البيت والصحابة إلغاء الواقع المعاش والرجوع في البيئة والظرف إلى واقعهم؟ وهل يعني أيضاً الذوبان في مجتمعهم ونسيان المجتمع الحالي؟ أم هل يفهم منه التعامل مع الحاضر بنفسهم العقلاني والتحرري الثوري، ومقاومة الفساد فيه، وبالتالي الالتقاء معهم في الغاية ممثلة في التوحيد والإسلام، من دون اجترار تاريخهم لأنه علينا أن نصنع تاريخنا كما صنعوه هم؟، وهم ذاتهم لم يمنعوا علينا ذلك، ونماذج أبي بكر وعمر والصحابة كلهم الذين غيروا وخالفوا الرسول الأكرم في أمور معاشية كثيرة (مؤسسات الدولة مثلاً، ليست هي نفسها عند أبي بكر أو عمر، مثلما كان شأنها عند الرسول) تشهد وتدعم الاستنتاج. يصبح الخطأ من هذا المنظور، ليس عدم استنساخ الواقع النبوي، إنما عدم فهم الواقع بترتيباته وانعكاساته كلها، مثلما فهم الرسول وصحبه واقعهم، وساروا بالرسالة طبقاً لمحركات حاضرهم المحلي (المجتمع القرشي، والعربي)، والدولي (الامبراطوريتين الفارسية والرومانية).

٢ ـ حركة النبوة وتفهم الواقع

لقد تحالف الرسول ﷺ في أكثر من مرة مع أعدائه في العقيدة والفكرة (اليهود

---

(١٤) انظر: الشيخ عبد السلام ياسين، **نظرات في التاريخ**.

والمشركين)، لأن مشروع انجاح الدعوة تطلب ذلك، وأبدع الرسول في تحالفاته، كما تنازل لأعدائه أيضاً (صلح الحديبية...)[١٥]، ولم ير في تنازله خيانة للمبدأ أو تراجعاً عن البرنامج، وأبان بذلك قدرة استراتيجية خارقة، حيث كانت توقعاته هي الناجحة في الأفق، لثقته بفهمه وبخضوع التاريخ للإرادة. وعندما أدرك أن «القبيلة» تمنع انتشار الدعوة في المجتمع القرشي، قرر ضرب القبيلة من الخارج بالهجرة إلى يثرب، ولما رأى مركزية التجارة والمال وهما عصب الحياة في مكة ونوى قطع الطريق على المشركين فيها، تعرض للقوافل القادمة من الشام وسلب من قبض عليها منها، الأمر الذي هدد الجبروت المكي في بقائه واضطره إلى الحرب (بدر ـ أحد...) ثم للتفاوض (قدوم أبي سفيان بن حرب إلى المدينة...)[١٦].

إن ما يستنتج من هذه التحركات النبوية وغيرها هو «الاستيعاب» التاريخي والتفهم الكامل للمتغيرات الجارية في الداخل، والخارج (غزوة مؤته...)[١٧]، من لدن الرسول. وبهذا الاستيعاب، وبهذا التفهم، جاء النصر، لا لأن الله لا يستطيع نصر رسوله ونشر رسالته بغير هذه المشاق والمتاعب، والله بمثل هذا القول لا يحتاج منا إلى وصف نثبت به العكس، إنما أرادها الخالق الكريم عبرة وموعظة، أرادها درساً تاريخياً يتعلم منه، من حمل الأمانة.

خلاصة القول ان حاجة الحركة الإسلامية إلى فهم الحاضر/الواقع، أكيدة، وهذا الفهم المعقلن، المتخلص من اضطراب الشكل، سيحارب بدوره الشكلانية وينتج عقلاً إسلامياً آخر، ثابتاً في الروح الإسلامية، متطوراً في تناول الواقع، مستغلاً مؤثراته وآلياته لصالح المشروع الذي يبشر به، والإنسان الذي يسعى لتحقيقه[١٨].

خاتمة: أولويات الحركة الإسلامية

١ ـ إن الحركة الإسلامية بفصائلها المتعددة، لا تملك حتى اليوم، رؤية علمية واستراتيجية للنظام الدولي (باستثناء فصيل وحيد له رؤية للعالم ما قبل الحرب العالمية الثانية، وما يزال متشبثاً بها، على الرغم من الانهيارات...)، على الرغم من ارتباطها الوثيق بنجاح مشروعها أو فشله، إذ ليس هناك اختلاف في أن مطالب كالتنمية

(١٥) انظر: هشام جعيط، «بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العدد ١٣ (خريف ١٩٩١)، ص ٤٧.

(١٦) انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، القسم ١، الفصول ١ ـ ٣.

(١٧) انظر: المصدر نفسه.

(١٨) انظر: خالد شوكات، «المشكلة التاريخية في عقلية المسلم المعاصر،» **العالم** (لندن) (١١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

والتحرر والإسلام تعتبر أصيلة في الأمة، لكنها ممانعة من الخارج[١٩] (الداخل الخارجي أو المتحالف مع الخارج + الخارج الأصلي)، فكيف لمن لا يملك تصوراً لماهية هذا الخارج ومكوناته وبرامجه أن يدحض ممانعته وتدخله؟

انه لمن المخجلات أن يذهب تخطيط السنين هدراً في لحظات، بفعل تدخل خارجي لأنه لم يحسب له حساب، أو تم التعامل معه وكأنه عاجز ولا شأن له وليس بامكانه التدخل لاجهاض النجاح والانتصار إذا حدث (انظروا أحداث الجزائر، وأفغانستان، والعراق...)[٢٠].

والقول إنه ما لم يتفهم الإسلاميون عامل الخارج، وعامل النظام الدولي[٢١] ومفاتيحه ومراميه، فإنه لا يستغرب أن تدمر مشاريع كثيرة، وتزوّر إرادات جماهيرية أكثر وتعدم ثورات في الرحم أو بعد الولادة بقليل، مع التأكيد على أن التفهم ليس إبراز العدائية المفرطة/العاطفية، واعتبار العدو واحداً لا يتجزأ، وبالتالي مهاجمته الأدبية والفكرية بطريقة: نفورية/استنفارية، فهذا الصنف من التفهم لن ينفع المشروع الإسلامي، بما أن موازين القوى لا تلعب لصالحه، بل لصالح أعدائه، ولا بد من الاقتناع بالتحالفات والتنازلات والتكتيك بصوره وأبعاده كلها.

٢ ـ مثلما هو حال التصرف مع الظاهرة الدولية، يكون التوجه مع الظاهرة السياسية، لأن كليهما من المتحركات بسرعة، فالسياسة ببدائلها التي من المفروض العمل على توفيرها، يكون من الضروري ارساؤها بمعزل عن المؤثرات والاستفزازات. وروح المبدأ الصارم ـ أي تقرير ما يجب أن يكون ـ بقطع النظر عن مصدره، ومن دون الخوف من الاستلاب ومن الآخر، هي المحدد المستحضر والاكيد.

لعل القضاء على الشوائب وتدارك الهفوات، ومقارعة الخطأ التاريخي المتراكم، والرؤية الجديدة للتراث بلا تراثية، ولكن من دون تنكر، يظهر عسيراً وشاقاً، واستراتيجياً، غير أنه حتمي ويحتاج إلى كثير من الثقة، وكثير من التوكل، وسيتحقق.

---

(١٩) انظر: خليل أحمد خليل، «الخيار الوحدوي العربي في ظل «النظام الدولي الجديد»،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٠ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٨.

(٢٠) انظر مقابلة مع محمد عابد الجابري وأسئلة عن الراهن والمستقبل العربيين على ضوء حرب الخليج، في: **الاتحاد الاشتراكي** (المغرب)، ١٩/٣/١٩٩١، ص ١٠.

(٢١) انظر: زكي أحمد، «النظام العالمي الجديد في تصوّر الإسلاميين العرب،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٧ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

الفصل التاسع

تحولات ومتغيرات الحركة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي في العقد الأخير(*)

زكي أحمد

منذ أواخر عقد الثمانينيات وبداية عقد التسعينيات، والحركة الإسلامية المعاصرة في معظمها، تشهد في داخلها مراجعات نقدية واسعة، وتأملات عميقة، وإعمالاً جريئاً للنقد والنقد الذاتي، وبصورة تكاد تكون شاملة، من الأساليب إلى الاستراتيجيات إلى المفاهيم والأفكار، وكأنها ـ أي الحركة الإسلامية ـ تتطلع إلى صياغة جديدة حديثة في بنيتها الحركية ومشروعها الإسلامي السياسي الحضاري، تخرجها من أزمة الحركة الإسلامية التقليدية، ومن جمود الفكر الإسلامي التقليدي وركوده.

وحركة التحول والتغير داخل الحركة الإسلامية اليوم هي أسرع وأعمق مما كانت عليه قبل عقد ونصف من الزمن، حيث كان التحول بأيّ شكل وفي أي اتجاه لا يسير إلا ببطء شديد، وغالباً ما لا يلحظ بصورة ظاهرة لاعتبارات داخلية خاصة وفق تقدير بعض الحركات. وبشكل عام، فإن الحركة الإسلامية في الوقت الراهن هي أكثر استعداداً وتقبّلاً للمتغيرات والتحولات، وإن كانت منهجية وبنيوية أو سياسية وفكرية.

أولاً: أبرز عوامل ظاهرة التحوّل والتغيّر داخل الحركة الإسلامية اليوم

١ ـ اقتراب الحركة الإسلامية من الواقع، تفاعلاً وتعايشاً وتصدياً وعطاءً،

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٨٨ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤)، ص ١٣ ـ ٢٣.

وتنزيل ما عندها من أفكار ونظريات ومفاهيم ومناهج ومشاريع وتلاقحها بصورة مباشرة مع الواقع الموضوعي بكل تعقيداته وتداخلاته وحساسياته وتناقضاته. وهذان الاقتراب والتنزيل دفعا بالحركة الإسلامية إلى التحول من طور السرية إلى طور العلنية، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن العمل الذاتي الداخلي إلى الكسب الاجتماعي العام، وما كان ذلك يحدث بعيداً عن العمليات الفكرية التي كانت تختمر مع الواقع لاستيعاب تطوراته ومعطياته، ولكي يكون متوازناً ومتكاملاً مع الظروف الموضوعية الجديدة.

وهنا تحضرنا تجربة «حركة الاتجاه الإسلامي» في تونس، قبل التحول إلى «حركة النهضة»، فبعد أحداث عام ١٩٧٨ في الوسط العمالي داخل «الاتحاد العام للشغل» وهو أكبر نقابة عمالية في شمال أفريقيا، حيث كانت يقظة الوعي للإسلاميين في تونس، أو على حد تعبير راشد الغنوشي وهو يشرح تحوّل هذه التجربة، فإن هذا الانفجار كان بمثابة الزلزال داخل الحركة أيقظنا من سباتنا ولفت نظرنا إلى قضايا أخرى لم تكن داخلة في مجال اهتمامنا، وخاصة القضية الاجتماعية مما يتعلق بالثروة وتوزيعها، والقضية السياسية مما يتصل بالديمقراطية والمشاركة في السلطة.

«ودخلت الحركة سلسلة من المراجعات الفكرية انصبت خاصة على مراجعة فكر سيد قطب الذي كان له التأثير في العشرية التي سبقت، بما حمله هذا الفكر من تركيز على المسألة العقيدية، وعلى الخلقية، وإهمال يكاد يكون كاملاً لمسألة الثروة، ومسألة الديمقراطية والحريات العامة.

«لقد ركز فكر سيد قطب أهم قيمه الاجتماعية على قيم العزلة والجاهلية والتميز والمفاصلة، فكان من الطبيعي أن يصنع حركة لا تقدر على تطوير المجتمع، بل تقدر على مصادمته والعزلة عنه، لكنها بعيدة عن أن تكون عنصر تطوير فيه، وتحدث التفاعل بين الإسلام كعقيدة وبين هموم الناس في العيش وفي الصحة والسكن، وفي التعليم، وتتفاعل مع قضية الحرية»[١].

٢ ـ المحاولات التجديدية في فكر الحركة الإسلامية، والنهوض بالعمل الإسلامي نحو آفاق حضارية، وتجاوز ما هو قلق ومشكل في العمل الإسلامي والفكر الإسلامي. وفي داخل الحركة الإسلامية المعاصرة اليوم تفكير جديد ومنهجية جديدة هي أقرب إلى النسبية من الإطلاقية، وإلى الواقعية من المثالية، وإلى الوسطية من التطرف، وإلى البناء من الهدم، وإلى التفصيل من الإجمال.

وعن هذه المنهجية بهذه الملامح يقول حسن الترابي وهو يتحدث عن تجربة

(١) **الإنسان** (فرنسا)، السنة ١، العدد ١ (نيسان/ ابريل ١٩٩٠).

الحركة الإسلامية في السودان: «من بعد الوقوف عند المطلقات والمجردات والعموميات والعالميات في دعوة الحركة وفكرها، تطور بها الأمر نحو الواقعية، فالتطور المطرد في وظائف الحركة نحو التحامها بشأن المجتمع تطور بها من الهموم الخاصة إلى هموم المجتمع، وإلى التفاعل مع قواه الفاعلة. فتطور بخطابها من الإلقاء به مجرداً وعاماً من بعيد إلى تصويبه على حاجات المجتمع وأوضاعه وقطاعاته.

«ومن بعد التعويل على الفكر الوارد من الأدب الإسلامي العالمي، اضطرت الحركة إلى التفاعل الفكري مع الواقع المعين، فغدا فكرها من ثم موصولاً بالمكان والزمان، أي بالسودان وبقضاياه المحلية أو القضايا العالمية كما تنعكس أصداؤها فيه. ومن ثم غدا فقهها للدين علموياً واستقرائياً يتبصر الواقع ويرسم في ضوء الخطط والتدابير العملية، بل يعتمد التجريب ليتبين ما هو أوفق في سياق ذلك الواقع»[٢].

ومن هذه المنهجية أيضاً، ما تقدم به السيد العلامة محمد حسين فضل الله في مشروع كتابه القيم **الحركة الإسلامية: قضايا وهموم** الذي يعالج فيه ما هو قلق وجدلي في الفكر الإسلامي والعمل الإسلامي كالسرية والعلنية، والتطرف والاعتدال، والسلبية والإيجابية، والواقعية والمثالية، والانفتاح والانغلاق، والإقليمية والعالمية وقضايا أخرى.

وعن هذه المحاولة يقول السيد فضل الله: «لعل قيمة هذه التأملات أنها تصلح أن تكون عنصراً من عناصر الإثارة الفكرية التي تخطط للمنهج الفكري، الذي يحاول إبداع نهج لحركة إسلامية جديدة، تعمل بكل قوة ووعي وتدقيق، من أجل أن يكون الإسلام قاعدة للفكر والعاطفة والحياة»[٣].

وفي رأي منح الصلح أن من شأن هذا الكتاب «أن يجعل الحركة الإسلامية محل عناية جميع الناس من كل الفئات ومن كل التيارات، فلا تبقى وقفاً على الإسلاميين وحدهم، كما كانت حتى الآن في كثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية»[٤].

وفي مصر كانت هناك محاولة لبلورة تصور في العمل الإسلامي وصياغته التقى عليه نحو مئة وخمسين شخصاً من المثقفين الإسلاميين، وكان عنوانه «نحو تيار إسلامي جديد» وذلك في عام ١٩٨١. ومما جاء في هذا التصور: «إن كثيراً من الداعين إلى

---

(٢) حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج** (الخرطوم: [د. ن.]، ١٤١٠هـ)، ص ٢٣٠.

(٣) السيد محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية: قضايا وهموم** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٠)، ص ١٠.

(٤) جاء هذا الكلام في مداخلة تقدم بها في ندوة مناقشة كتاب السيد محمد حسين فضل الله والتي نظّمها مركز ناجي العلي الثقافي في بيروت في ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢ وشارك فيها أيضاً حسين القوتلي. انظر: **المنابر**، السنة ٦، العدد ٦٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٢)، ص ١٣١.

الإسلام والمتحدثين عن مبادئه وقيمه ونظمه وثقافته يتحدثون في عبارات عامة وغامضة عما يسمونه «الحل الإسلامي» وعن منهج الله مقابل المناهج البشرية.. وعن الحاجة إلى «أسلمة» الحياة.. و«أسلمة» المعرفة.. و«أسلمة» العلوم.. ثم لا يزيدون.. ولا يعرضون على الناس عناصر هذا المنهج ومكونات ذلك الحل، ووسائل وضعه موضع التنفيذ، مما تصور معه بعض الناس ـ معذورين في ذلك ـ أن التيار الإسلامي بكل روافده ليس له توجّه فكري محدّد، وأن منهجه في الإصلاح لا يتجاوز ترديد عدد من «الشعارات المثالية» التي تتضمنها نصوص قرآنية أو أحاديث نبوية.. دون محاولة لوصل ذلك كله بواقع الناس، وحقائق العصر.. مما يغدو معه التيار الإسلامي ـ بكل روافده ـ تياراً غير ذي موضوع وغير ذي جدوى في مسيرة العمل الوطني في أي مكان»[5].

ثانياً: المراجعة والتقويم

١ ـ وقفات المراجعة والتقويم داخل أغلب الحركات الإسلامية لمسارات العمل وخططه واستراتيجياته. وكان ذلك في مرحلتين مهمتين: **مرحلة بداية الثمانينيات** حيث النهوض الإسلامي الواسع والكبير وفي مختلف البلدان العربية، فكان التقويم الداخلي للحركة الإسلامية هو مواكبة النهوض الإسلامي بتصعيد وتيرة العمل، والانتقال من مرحلة الدعوة والتبليغ والتثقيف إلى المرحلة السياسية، ولم يقف عند هذا الحد لدى بعض الحركات التي تسرّعت العنف والعمل العسكري واعتمدتهما. وكانت مرحلة ساخنة وتطوراتها الدراماتيكية متلاحقة وخطيرة. **المرحلة الثانية** من التقويم كانت مع أواخر الثمانينيات حين اكتشفت بعض الحركات الإسلامية أنها لم تكن دقيقة في حساباتها السياسية والاستراتيجية خلال المرحلة السابقة، وأنها اخترقت مراحل ما كان من السليم أن تتجاوزها، إذ عاد الضرر كبيراً على هذه الحركات، أو فوّتت عليها فرصاً حيويةً من البناء والنمو، وتلقت صدمات وضربات ما كانت مستعدة لها، فحصل في بعض هذه الحركات شرخ داخلي عميق.

كما اكتشفت هذه الحركات أنها كانت عاطفية ومتسرعة في أحكامها وتقديراتها ومواقفها. والتقويم في هذه المرحلة كان لإعادة النظر في كل ذلك وأكثر. وقد أفضت هذه المراجعات إلى تقبل متغيرات وتحولات ذاتية وموضوعية عند العديد من الحركات الإسلامية، ومسار هذه المتغيرات في كثير منها كان يتباين والتوجهات السابقة، وقد تعززت أكثر مع ما حصل في العالم من انفراج دولي وتحولات ديمقراطية في دول أوروبية وإسلامية وعربية، وتعاظم هذه الموجة عالمياً.

---

(٥) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٦.

هذا في الجانب السياسي، أما في الجانب الفكري وفي النصف الثاني من حقبة الثمانينيات فكان هناك تطور ملحوظ في الدراسات والأبحاث النقدية للحركة الإسلامية بعد أن كانت غائبة أو نادرة جداً، بحيث «إن الناظر في السوق الفكرية الإسلامية يرى الاهتمامات متباينة، ولكنها تصب في النهاية في مديح العمل الإسلامي وليس نقده وترشيده»[٦].

وقد اكتسبت هذه النوعية من الدراسات أهمية في الوسط الإسلامي وخارجه، وهي تُقرأ وتتداول بعناية واهتمام لأنها جديدة ونقدية وتلقي ظلالاً على جوانب تكاد تكون مخفية ومجهولة في السابق. من جهة أخرى، فإن هذه الدراسات ساهمت في تعميق وتأصيل وتنضيج الوعي بمفهوم «النقد والنقد الذاتي» ومكتسباته الحيوية حاضراً ومستقبلاً، ذاتياً وموضوعياً، فكرياً وسياسياً، مما شجع على تكاثر هذه الأبحاث ومن دون أن تكون موضع شك أو ريب.

والحقيقة ان العمل الإسلامي وصل إلى مرحلة أو وضع كان بحاجة شديدة فيه إلى النقد والترشيد، وكان النقد يفرض نفسه بأي شكل من الأشكال وبقوة ومن غير خوف وتردّد بعد أن تعرّض العمل الإسلامي لمشكلات وأزمات حادة وخطيرة من قبيل التكفير والتراشق بالسلاح عوضاً من الحوار كما حصل في لبنان، وتبادل التهم والأوراق الصفراء كما حصل بين حركة الشبيبة الإسلامية وحركة المجاهدين في المغرب، وما أشبه ذلك.

ومن الدراسات النقدية من الداخل الإسلامي، كتاب **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**[٧] لخالص جلبي، و**الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**[٨] ليوسف القرضاوي، و**أزمة الوعي الديني**[٩] لفهمي هويدي، و**الحركة الإسلامية في الدوامة: حوار حول فكر سيد قطب**[١٠] لصلاح الدين الجورشي،

---

(٦) خالص جلبي، **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ١٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، كتاب الأمة؛ ٢ (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤٠٢هـ).

(٩) فهمي هويدي، **أزمة الوعي الديني** (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ١٩٨٨).

(١٠) صلاح الدين الجورشي، **الحركة الإسلامية في الدوامة: حوار حول فكر سيد قطب** (تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٥). وهو يتضمن عدداً من المقالات كتبها عبد الله أبو عزة في مجلة **الشهاب** اللبنانية التي كانت تصدر عن الجماعة الإسلامية في لبنان، وذلك في سنة ١٩٧٣. والمقالات كانت نقدية وتحت عنوان «الحركة الإسلامية في الدوامة»، يخلص منها إلى أن الحركة الإسلامية وصلت إلى طريق مسدود وفي قصده جماعة الإخوان المسلمين. كما يحتوي أيضاً على بعض الردود وتعليق من صلاح الدين الجورشي.

والحركة الإسلامية: **رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**(١١)، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، والحركة الإسلامية: **ثغرات في الطريق**(١٢) لعبد الله النفيسي، وسلسلة **نقد الذات وفلسفة التغيير**(١٣) لعادل الخنسا، بالإضافة إلى أغلب كتابات محمد الغزالي الأخيرة كـ **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**(١٤)، و**تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل**(١٥).

وهذه العينة هي على سبيل المثال لا الحصر.

وقد برهنت هذه الدراسات على تطور ونمو في العقل الإسلامي عند قطاع معيّن داخل الحركة الإسلامية، كما نتوقع بعد هذه الأرضية الخصبة للنقد والترشيد، أن تصبح الحركة الإسلامية مهيّأة أكثر من أي وقت مضى للتحول والتطور والنمو، وهذا على سبيل القابلية وليس الفعل. أما النقد الذي هو من خارج الدائرة الإسلامية، فلم يكن موفقاً في تغليب موقفه، لأنه كان متحيزاً وليس موضوعياً، بل هو أقرب إلى العدائية والتجريح، في بعضه بالطبع، وهذا هو رأي قطاع كبير من الإسلاميين، كما نتتبعه في صحافة الحركات الإسلامية وإعلامها أو في دائرتها العامة. ومن عيّنات هذا النقد ما نشره فؤاد زكريا من خلال كتابيه **الحركة الإسلامية المعاصرة بين الحقيقة والوهم**(١٦)، و**الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**(١٧)، ومنها أيضاً، كتابات خليل علي حيدر من الكويت في **نقد الصحوة الدينية** و**تيارات الصحوة الدينية** و**مستقبل الحركة الدينية**(١٨).

---

(١١) عبد الله النفيسي، تحرير وتقديم، **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، وهو عبارة عن أربع عشرة ورقة بحثية كتابها من المشتغلين في حقل العمل الإسلامي.

(١٢) عبد الله النفيسي، **الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق** (الكويت: [د. ن.]، ١٩٩٢)، وهو عبارة عن مجموعة مقالات نشرها الكاتب في جريدة القبس الكويتية صيف ١٩٨٩.

(١٣) صدر من هذه السلسلة دراستان هما: **نواقص القيادة الحركية في العمل الإسلامي المعاصر والانتحار الذاتي للجماعات الحركية في العمل الإسلامي المعاصر**. عن هذه الدراسات انظر: زكي أحمد، **تحولات الفكر والثقافة في الحركة الإسلامية** (بيروت: دار البيان العربي، ١٩٩٢).

(١٤) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠).

(١٥) محمد الغزالي، **تراثنا الفكري بين ميزان الشرع والعقل** (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.]).

(١٦) فؤاد زكريا، **الحركة الإسلامية المعاصرة بين الحقيقة والوهم** (القاهرة: دار الفكر للدراسات، ١٩٨٦).

(١٧) فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

(١٨) خليل علي حيدر: **نقد الصحوة الدينية** (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٦)؛ **تيارات الصحوة الدينية** (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٧)، و**مستقبل الحركة الدينية** (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٥).

ولتوثيق هذا الرأي يقول خليل علي حيدر «لقد أمضينا وقتاً طويلاً في الوطن العربي ننتقد التيار الديني العقائدي في بعض الشكليات والمظاهر، ونأخذ عليهم بعض الجوانب الثانوية جداً. . . ولا نزال بعيدين جداً عن استيعاب كافة أطروحاتهم ومشاكلهم الفكرية»[١٩]. مع ذلك فهو يقارن ويزاوج بين الحركات الإسلامية والأحزاب الفاشية والنازية، ونص كلامه: «إن التشابه بين الأحزاب الدينية والأحزاب الفاشية التي ظهرت في أوروبا، ليس محصوراً بتشابه الظروف الموضوعية التي أدت إلى وصول هذه الأحزاب إلى السلطة في المانيا وإيطاليا واسبانيا والبرتغال، بل ثمة تشابه مذهل في الأطروحات الفكرية أيضاً»[٢٠].

وأما فؤاد زكريا فهو ينتقد بشدة التيارات الإسلامية وينتصر للخيار العلماني الذي يعتبره البديل الحضاري للأمة العربية.

٢ ـ العوامل السابقة مجتمعة مساعدة، وبنسبة كبيرة، على نمو الحركة الإسلامية وتقدمها فكرياً وسياسياً. وهذا النمو والتقدم ألحّ كثيراً على الحركة الإسلامية كي تغير من نفسها بحيث تجد بأنها بحاجة ماسة إلى التحديث والتجديد. وفي الوسط الإعلامي الحركي اليوم، تيار فاعل يدعو إلى تجديد الحركة الإسلامية وتحديثها، كما هي دعوة حسن الترابي وراشد الغنوشي في كتاب لهما بعنوان الحركة الإسلامية والتحديث[٢١].

وكان يحصل في بعض الحالات أن ظاهرة النمو لا تشمل الحركة الواحدة كلّها بل شريحة وفئة معينة، إذ كانت هذه الفئة تقوم بدور ممارسة الضغط لفرض التجديد والتحديث الإداري أو السياسي أو الفكري، بل وتجد نفسها مضطرة إلى المطالبة بالإصلاح، وبعض الحركات من يستجيب جزئياً أو كلياً، فورياً أو تدريجياً، وبعضها من يرفض بقناعة أو بغير قناعة، بحوار أو بغير حوار، وهذا ما يفسر انقسام بعض الحركات الإسلامية وانشطارها. وفي ظروف السرية والانغلاق كان النمو في داخل الحركة الإسلامية ذا دينامية بطيئة ونخبوية، أي أن الجماعات كانت تنمو من دون نمو في المجتمع، وحين انتقلت إلى طور العلنية والانفتاح كانت الأرضية أكثر خصوبة للنمو والتقدم، وفي سياق من التفاعل والتداخل مع المجتمع.

هذه بعض العوامل من داخل الحركة الإسلامية، وقد رافقتها عوامل أخرى من خارجها ضاعفت من حيوية التغيير والتحول، كانفتاح بعض التيارات السياسية على

---

(١٩) **الوطن** (الكويت)، ١٣/ ١٠/ ١٩٨٥.

(٢٠) حيدر، **مستقبل الحركة الدينية**، ص ١٠٣.

(٢١) حسن الترابي وراشد الغنوشي، **الحركة الإسلامية والتحديث** (بيروت: دار الجيل؛ الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٤).

التيارات الإسلامية واقتراب بعضها إلى درجة التعاون والتنسيق، كما حصل في تونس وفلسطين والخليج، وبالذات مع التيار القومي العربي، وانفتاح بعض الأنظمة السياسية على الحركات الإسلامية، بالإضافة إلى المتغيرات العالمية الكبرى التي غيّرت من المقاييس ومنهجيات التفكير عند الجميع والتي جعلت الكل لا يفكر إلا في التغيير والتحديث.

وفي الجانب الفكري كانت ندوة «الحوار القومي ـ الديني»[٢٢] التي شكّلت حدثاً فكرياً مميزاً وجاداً شارك فيها عدد كبير من التيارات الإسلامية والقومية، انعكس ذلك كله على عقلية الحركات الإسلامية، فكان باعثاً وحافزاً على التغير والتحول بنسبة أو بأخرى.

هذا الرأي، بطبيعة الحال، لا يشمل الحركات الإسلامية كلها، فلا زالت هناك حركات إلى هذا اليوم ترفض أو تمتنع عن التجديد والتحديث الذاتي والداخلي، كحزب التحرير الإسلامي الذي يعيش السرية التامة في كل شيء إلا في بعض البيانات المحدودة، وهو من الحركات الغامضة والمجهولة. وهناك أيضاً، الجماعات الإسلامية السلفية التي تتشدد مع التراث وتقيس الحاضر على الماضي، والأحياء على الأموات، وإلى وقت قريب كانت بعض هذه الجماعات تشكّك في منجزات العلم الحديث وبأنها تحسّن سمعة الغرب الكافر، مما يمهّد لأرضية التأثير بأفكاره.

والخلاصة أنه ما دام جيل جديد هو الذي بدأ يتصدى اليوم لزمام فعاليات الحركة الإسلامية ومناشطها، فمن الطبيعي أن نتوقع التحول والتغير والتجديد والتحديث، لأن لكل جيل نظرته ونقده وتقويمه ومنهجيته الخاصة. وما نتوقعه مستقبلاً هو مزيد من التحول والتغير. وما هو جدير بالإشارة أن التحول والتغير ليس حسناً في ذاته، بل إن الحسن والقبح مقياسهما العقل في تقدير المصلحة، وتبيّن الضرر، والأهم من المهم، وما منفعته أكثر من ضرره. ولا شك في أن التحول والتجديد في هذه الظروف بالذات بما يتناسب ووضع الحركة، يرجّح المنفعة على الضرر، ولعل من الأهم هو هذا التجديد.

ثالثاً: اتجاهات التحول

اتجاهات التحول داخل الحركة الإسلامية ليست واحدة، بل تتفاوت من حركة إلى أخرى، وقد تتوافق أو تتباين، بحسب نضج الحركة وقوتها وخطتها وفكرها. ومن خلال الرصد والتحليل نكتشف أن هناك جملة من المتغيرات تكاد الحركة الإسلامية

---

(٢٢) عقدت الندوة بتنظيم مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة في الفترة ما بين ٢٥ ـ ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.

المعاصرة تقترب منها وتتوافق عليها وإن كان في الإجمال وليس التفصيل، وعند عدد من الجماعات وليس كلها.

ومن هذه المتغيرات واتجاهات التحول في السنوات القليلة الماضية داخل الحركة الإسلامية:

١ ـ الموقف من الرأي الآخر

بعد مرحلة الاستقلال وقيام الدولة القطرية في الوطن العربي، حصلت القطيعة والخصام بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية الفكرية الأخرى، واستمرت هذه القطيعة تحكمها عدم الثقة من الطرفين إلى زمن طويل يقترب من سنواتنا هذه، وكل طرف كان يدق إسفيناً في تعميق هذه القطيعة، سياسياً من قِبَل التيارات الأخرى، وفكرياً من قِبَل التيار الإسلامي. وفي وصف العلاقة ما بين التيار الإسلامي والتيار القومي كنموذج، يقول طارق البشري «إن العلاقة بين التيارين تقوم، في عشرات السنين الأخيرة، على الاستبعاد وليس على الاستيعاب، ويتخذ الجدل في شأنها مظهراً حربياً وليس حوارياً، وفي غالب فترات المرحلة التاريخية الأخيرة من حياتنا السياسية المعاصرة، بلغت العلاقة بين التيارين درجة القطيعة والخصام، بل تجاوزت حدود القطيعة لتصل إلى حد الغربة والوحشة، وتجاوزت حدود الخصام لتصل إلى حد العجز عن الفهم»[٢٣].

هذا في السنوات الماضية، أما في السنوات الأخيرة فيبرز رأي رضوان السيد حيث «تزداد الأصوات الداعية إلى التلاقي والحوار بين مختلف التيارات الفكرية الموجودة في الوطن العربي، مشرقه ومغربه، بعد قطيعة سادت طوال العقود الثلاثة الماضية»[٢٤].

والحقيقة، ان كل الأطراف والفرقاء اليوم يدعون إلى الحوار مع الطرف الآخر والبحث عن نقاط الالتقاء والوقوف على القواسم المشتركة. وأهم تطور فكري جاد في هذا المجال هو ندوة «الحوار القومي ـ الديني» التي كانت بمبادرة من التيار القومي، يقابلها مبادرة من التيار الإسلامي عبر ندوة «قضايا المستقبل الإسلامي»[٢٥]

---

(٢٣) طارق البشري، «حول العروبة والإسلام،» ورقة قدّمت إلى: **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩).

(٢٤) رضوان السيد، «القوميون والإسلاميون في الوطن العربي وضرورات الحوار والتلاقي،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٥) انعقدت الندوة في الجزائر العاصمة في الفترة ما بين ٤ ـ ٧ أيار/مايو ١٩٩٠ وحضرها عدد كبير من المفكرين الإسلاميين ومثقفين عرب.

التي نظمها «مركز دراسات المستقبل الإسلامي بلندن» بمساعدة «المعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية الشاملة بالجزائر». وقد كان الطرح الفكري في هذه الندوة موسعاً ومركزاً عليه في أكثر من ورقة ومحاضرة باتجاه الرأي الآخر غير الإسلامي. فكان هناك من الآراء رأي راشد المبارك الذي يتحفظ على «ما يمارسه بعض الإسلاميين من اتهام خصومهم في نواياهم أو دوافعهم.. وإلى الكف عن تصنيف الناس من الموافقين والمخالفين إلى أبرار وأشرار»[٢٦]. وكان هناك من ينتقد ما كان حاصلاً من انسداد «لقنوات الحوار بين النخب بالعالم العربي والإسلامي، أو انزلاقه أحياناً إلى مستويات فكرية أو سياسية أو أخلاقية لا تليق.. ومن اغتيال الفكر أن ينصرف الجهد لا إلى الكشف عن مساحات الالتقاء بين الفرقاء، وإنما لإبراز وأحياناً افتعال أوجه الاختلاف والتناقض والفصل فيها على أنها البيان النهائي لأصل الفرقة، ومنه التهوين في شأن الآخر وما أنشأ وأضاف واجتهد، مع التأكيد على مكامن ضعفه ومناطق عجزه ومثالبه وتوسيعها للدخول منها إلى الإطاحة به بدل تلمس العوامل الواقفة وراء هذا الضعف واستشراف الحلول. ويجري هذا في مقابل تضخيم الذات والمبالغة في الوقوف عند المناقب والعبقريات والحكم على النفس بالرضى والتفوق وامتلاك الحقيقة»[٢٧].

«والإسلاميون يعيشون ضمن عالم يتقاسمون فيه الأرض والفضاء والتاريخ والمصير، ولهم فرقاء في التفكير، هم ليسوا بالضرورة غير مسلمين، ولكنهم غير إسلاميين، من القوميين أو الليبراليين أو الاشتراكيين من العرب والمسلمين. فعناصر الاشتراك هذه بين الإسلاميين وبقية الاتجاهات الفكرية والسياسية، ينبغي أن تكون الأرضية الثابتة التي يقوم عليها الحوار والتعاون، إثراء للفكر وتوحيداً للجهود وصباً لها فيما يخدم القضايا الاستراتيجية الواحدة وتقوية للجبهة العربية والإسلامية في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية»[٢٨].

وهذا بالإضافة إلى الكتابات الكثيرة في هذا المجال، كالتي نشرها عبد الله النفيسي في صحيفة **القبس** الكويتية بعنوان «حاجة الحركة الإسلامية لصوغ علاقات سياسية متوازنة مع القوى الاجتماعية والأنظمة السياسية»[٢٩]، و«ضرورات البحث عن أرضية مشتركة بين الإسلاميين والوطنيين»[٣٠] التي نشرها محمد الهاشمي الحامدي في صحيفة **الحياة** اللندنية وغيرها. والتطور المهم ما حصل في الجانب السياسي من

---

(٢٦) **الإنسان**، السنة ١، العدد ٢ (١٩٩٠)، ص ٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٩) انظر: النفيسي، **الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق**، ص ٨١.

(٣٠) **الحياة**، ١٨/١٢/١٩٩٢.

التداخل والتعاون والتنسيق بين الإسلاميين والتيارات الوطنية والقومية كـ «مجموعة الفصائل الفلسطينية العشرة» التي تضم من التيار القومي والشيوعي والإسلامي «الجهاد» و«حماس». وهذا ما حصل أيضاً في تونس والعراق والخليج.

٢ ـ الموقف من الديمقراطية

يلاحظ المراقب للخطاب الإسلامي المعاصر وحركية إنتاجيته الثقافية أن هناك قراءات جديدة تختلف نوعياً في ما هو سابق من القراءات لبعض المسائل التي تعد قلقة وجدلية في الفكر الإسلامي كمسألة «الديمقراطية». والقراءات الجديدة فيها تحول من الإطلاق إلى النسبية في النظر إليها ـ أي الديمقراطية ـ من كونها مذهباً اجتماعياً وفلسفياً يغاير ما هو في الفكر الإسلامي، إلى كونها تحتوي على مكاسب مطلوبة وراجحة، وفي الوقت نفسه لا تتعارض ومقاصد التشريع الإسلامي بتلك الحدود والنسبية، كأن تكون الديمقراطية تقابل الدكتاتورية، أو أنها تعني التعايش السلمي بين الجماعات والفصل بين السلطات الثلاث في الدولة، وتداول السلطة بشكل سلمي، والشورى والانتخاب، وإعطاء الناس حقهم في إبراز الرأي، والأخذ بنظام الأكثرية وما أشبه. كل ذلك بشرط ألا يتعارض مع أصل من أصول الشريعة الإسلامية ولا مقاصدها.

«ومنذ عقد التسعينيات من هذا القرن، ومسألة الديمقراطية تطرح بوتيرة متصاعدة ومكثفة في الخطاب الإسلامي المعاصر، بأنماط مختلفة من الفهم والتحليل التاريخي والفلسفي والسياسي، واللغوي، تكشف عن تحول في الرؤية السياسية وتغير في النظرية الفكرية السياسية عند الإسلاميين»[٣١].

وفي الخطاب الثقافي الإسلامي الراهن تطرح الديمقراطية كجدل وحوار رئيسي وحيوي ومهم حتى إنه بات على الكثير من الجماعات والمفكرين الإسلاميين إعطاء رؤية في مسألة الديمقراطية. وهناك إقرار بالتعددية السياسية كإحدى مكونات الديمقراطية عند الكثير من الحركات الإسلامية، كما أوضحنا ذلك في الموقف من الرأي الآخر. وهذا رأي محمد سليم العوّا، وهو على تماس بالعمل الإسلامي، حيث يقول: «إن من رأينا أن وجود الأحزاب السياسية في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقدمها، ولحرية الرأي فيها، ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وهو استبداد واقع في جلّ هذه المجتمعات أو كلها»[٣٢].

---

(٣١) زكي أحمد، «الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢). وفي هذه الدراسة عرض لقراءات الاسلاميين لمسألة الديمقراطية.

(٣٢) محمد سليم العوا في: **الإنسان**، السنة ١، العدد ٢ (١٩٩٠)، ص ٢٦.

وهناك جانب آخر من الموقف من الديمقراطية هو صياغة بعض الحركات الإسلامية مشروعها السياسي وإعطاء الأولوية للحريات وحقوق الإنسان والمشاركة السياسية كالحركة الإسلامية في الخليج وتونس وغيرهما. كما أن هناك جانباً آخر على درجة كبيرة من الأهمية هو ما حصل فعلاً في العديد من الحركات الإسلامية في صياغة بنيتها الداخلية إدارياً وحركياً بنمط الشورى والديمقراطية عبر توسيع دائرة المشاركة بالرأي وصناعة الموقف والقرار السياسي والحركي، واعتماد نظام الترشيح والانتخاب والأخذ بأكثرية الآراء في اجتماعات ومؤتمرات مُوَسّعة الحضور.

٣ ـ الموقف من العنف

كثيراً ما توصم الحركات الإسلامية بالعنف بدليل أو بغير دليل، وهذا التعميم ليس صحيحاً. فمن الإسلاميين من يرفض العنف رفضاً نهائياً مثل جودت سعيد في كتابه **مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي**[٣٣]، وهو موقف قديم صرح به منذ الستينيات من هذا القرن. وفي الساحة الإسلامية تيار عريض يتبنى النهج السلمي ويرفض العنف. والمشكلة في الإعلام الغربي والعربي أنه عادة ما يسلط الأنظار على الجماعات التي تنتهج العنف ويعمم الحالة على الجميع.

ومن دلائل التحول مراجعة بعض الحركات لنفسها في ما انتهجته من العنف حيث وجدت أنها خسرت كثيراً، وأن الأضرار التي حصلت حركياً وسياسياً واجتماعياً ودولياً لا تقارن بما خمنته من مكاسب، بل حصلت هناك انقسامات في بعض هذه الحركات حين سلكت أسلوب العنف، وانقسامات أخرى حين مضت مع هذا النهج، وتبينّ أن الأضرار والخسائر كانت كبيرة وفوق طاقة هذه الحركات وقدرتها. كما أن العديد من الجماعات التي سلكت نهج العنف وجدت نفسها بعد زمن أنها مصابة بالإنهاك والتعب وبعضها وصل إلى مرحلة من التوقف وانسداد أبواب العمل.

والحركات الإسلامية في أغلبها اليوم هي أقرب إلى الاعتدال منه إلى التشدد، وإلى المرونة منه إلى التصلب، وإلى الواقعية منه إلى الثورية، يرافق ذلك دعوات كثيرة نحو ترشيد الحركة الإسلامية والصحوة الإسلامية باتجاه الاعتدال والوسطية.

٤ ـ التنازل عن العنوان الإسلامي

أقدمت بعض الحركات الإسلامية، في خطوة جريئة غير متوقعة، على التنازل عن العنوان الإسلامي وحذفه من اسم الحركة، لمبررات سياسية راجحة عند هذه

---

(٣٣) جودت سعيد، **مذهب ابن آدم الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي**، ط ١ (١٩٦٦)؛ ط ٣ (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٤).

الحركات، وتقدير أن المصلحة الظرفية تقتضي ذلك، خصوصاً، وأن التنازل هنا هو عن قضية شكلية مظهرية لا علاقة لها ولا ربط بالمنهج والفكر والمسار. فالتنازل هنا عن الاسم الإسلامي وليس المنهج الإسلامي، فالقداسة في المضمون وليست في الشكل، والثابت هو الجوهر وليس المظهر.

مع هذه القاعدة، فإن هذا المقدار ما كان من الممكن أن يحصل عند الحركات الإسلامية قبل عشر سنوات، وهذا يدلّل على أن الحركة الإسلامية اليوم لديها من المرونة والاستعداد ما يجعلها تقدم على هذه الخطوات، وإن كانت هناك وجهات نظر تختلف، وتخالف حتى هذا المقدار من التنازل. وفي رؤية الإسلاميين أن مبررات هذا التنازل هي لتفويت ما يقال عن الجماعات الإسلامية بأنّها تحتكر الإسلام لها، وتزج بالدين في المعترك السياسي، وتبرّر لنفسها ما لا يجوز باسم الدين، في حين أن الدين هو قاسم مشترك لكل الناس لا لشريحة معينة من الناس. كما أن بعض الحكومات التي أعطت هامشاً من الحريات السياسية اشترطت عدم جواز إدراج الصفة الدينية في العمل السياسي.

وكتأكيد لرؤية الإسلاميين يقول محفوظ نحناح إنه كان يحبذ لو أقدم أنصاره على حذف النسبة الإسلامية من حزبهم «حركة المجتمع الإسلامي» لتجنّب الجدل بصفة نهائية حول موضوع احتكار الصفة الدينية وتوظيف الإسلام لأغراض سياسية حزبية[(٣٤)].

ومن الحركات الإسلامية التي تخلت عن العنوان الإسلامي، «حركة الاتجاه الإسلامي» في تونس التي تعرف اليوم بـ «حركة النهضة»، وكذلك «الجماعة الإسلامية في المغرب» التي أصبحت «حزب التجديد الوطني»، و«الجماعة الإسلامية» في شرق الجزائر التي تحولت إلى «حركة النهضة». وهذه النماذج تقتصر على منطقة المغرب العربي، فالحركة الإسلامية هناك كانت وما زالت أكثر مرونة وتقبلاً للمتغيرات والتحولات من الحركة الإسلامية في المشرق العربي.

٥ ـ التحول إلى حزب سياسي

وتوافقاً مع التطورات في بعض أقطار الوطن العربي، من تحول سياسي باتجاه التعددية السياسية، وإمكانية مشاركة الجماعات السياسية في المؤسسات السياسية

---

(٣٤) **العالم** (لندن)، السنة ٩، العدد ٤٤٣ (٨ آب/أغسطس ١٩٩٢). وهذا الرأي كان ضمن حوار تفتحه المجلة في هذه القضية نفسها وكان بعنوان «هل تكسب الحركة الإسلامية من إثبات صفتها الإسلامية أم من التخلي عنها؟» لـ محمد الهاشمي الحامدي. وقد شاركت برأي في هذا الحوار وفيه رأي حول العنوان الإسلامي. انظر: **العالم**، العددان ٤٦٣ ـ ٤٦٤ (٢٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢).

للدولة، ارتأت بعض الحركات الإسلامية أن تدخل العمل السياسي في إطار التقنين الدستوري والشرعية السياسية. لقد كانت هذه الجماعات في السابق غير معترف بها، وكان بعضها معترف به كجمعية لا حزب سياسي، ولا تملك حماية قانونية لنفسها وهي معرضة في أي وقت إلى الحل والإلغاء. ولهذه الجماعات ثقة برصيدها الشعبي وببرامجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية في أن تتمكن من تحسين أوضاع المجتمع، وفي تحقيق الكثير من أهدافها وتطلعاتها عبر هذا الطريق، خصوصاً وأنها ما كانت يوماً تؤمن بالسرية ولا بالعنف. وفي معايير هذه الحركات أن الأسلوب الذي لا يجلب الضرر، خصوصاً الذي لا يؤدي إلى سفك الدماء، هو الأنفع. وحتى بعض الجماعات التي ما كانت تؤمن بالحزبية السياسية أو كانت تنتقدها، باتت اليوم تعتمد أو تقترب من النمط الحزبي وتتداخل مع الأحزاب السياسية.

ومن الحركات الإسلامية التي نشأت، وأخذت نمط الحزب السياسي في إطار إسلامي «حزب الحق» في اليمن، و«حركة التوحيد والعمل الإسلامي» في اليمن. والجماعات التي تحولت إلى نظام الحزب السياسي «جماعة العدل والإحسان» في المغرب، و«حركة المجتمع الإسلامي» في الجزائر، و«جبهة العمل الإسلامي» في الأردن، و«حركة النهضة» في تونس، و«حزب الأمة» في مصر.

وفي فترة قياسية تمكنت بعض هذه الحركات من أن تتقدم على كل الأحزاب السياسية، كما حصل في الجزائر وتونس والأردن، تعبيراً عن تمسك الشارع الجماهيري بالخيار الإسلامي كبديل حضاري من الخيارات والبدائل الأخرى.

٦ ـ تحولات في منهج التغيير

يشكل منهج التغيير الاجتماعي بنية الفكر السياسي لكل جماعة وحركة إسلامية وغير إسلامية، وهو الذي يقاس عليه نضج الحركة وتميزها. ومن أهم الثغرات المنهجية في الفكر السياسي للحركات الإسلامية في العقود القليلة الماضية هو منهج التغيير الاجتماعي الذي كان يعاني غموضاً وإبهاماً عند البعض، وعدم التكامل وترتيب الأولويات عند البعض الآخر، وعدم دقته وتناسبه بلحظ خصوصيات المجتمع ومكونات المرحلة وشروط الواقع عند طرف ثالث، وغيرها من الثغرات.

وقد انكشف الكثير من هذه الثغرات بعد التحول الإسلامي في إيران حيث وقعت بعض الحركات الإسلامية في أخطاء استراتيجية فادحة أضرت كثيراً بها، نتيجة التسرع وعدم الفهم الدقيق للمرحلة وشروطها، والانسياب مع الموجة الثورية عاطفياً، وعدم تقدير حجم التحدّي والمشكلات بصورة علمية موضوعية. ومن هذه الحركات من اعتقدت أنها تقترب كثيراً من الانتصار، وسرعان ما اكتشفت أنها بعيدة وتبتعد، ومنها من اعتمدت منهج التغيير الثوري لمجتمع لا يناسبه هذا المسار، ومنها من

انتقلت بتصعيد العمل إلى مرحلة متقدمة، وبعد زمن وجدت هذه الحركات نفسها أنها أخطأت في التخطيط، وما شاكل ذلك.

والحركة الإسلامية في هذا الظرف أكثر نضجاً ووعياً لمنهج التغيير الاجتماعي من السابق، ويكاد يكون التحول في هذا الجانب أساسياً ويصاغ اليوم بكيفية جديدة، بل وبعقلية جديدة. فبعد أن كانت بعض الحركات الإسلامية لا تؤمن بالمشاركة السياسية مع النظام السياسي، أصبحت اليوم تؤمن وتشارك ولها برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي وتربوي واضح المعالم ومحدد الخطوات والمراحل. وهناك فئة أخرى من الحركات بلورت لها مشروعاً سياسياً يأخذ في الاعتبار خصوصيات المرحلة، وأولويات الضرورة، والقدْر الممكن من التحقق والإنجاز، والتدرج بالجزء عوضاً من فورية الكل، والتفكير القريب قبل التفكير البعيد، والتخطيط الممكن عوضاً من التخطيط الأمثل.

خاتمة: رؤية وتقدير

إن تحليل هذه التحولات معرفياً يكشف لنا أن الحركة الإسلامية المعاصرة تصوغ نفسها وفق أفكار ونظريات جديدة ومتطورة. ولو كنا في صدد التأريخ للحركة الإسلامية لقلنا إنها اليوم تؤسس لنفسها نمطاً جديداً، وتعيش دورة تاريخية جديدة، وقد خرجت عن المنهج والنمط التقليديين في الحركة الإسلامية.

كما أن الحركة الإسلامية المعاصرة هي اليوم أكثر نضجاً ووعياً وانفتاحاً ونمواً من السابق. ومن هذه الحقائق وغيرها نكاد نقول إن مستقبلاً أفضل ينتظر الحركة الإسلامية، وهذا ليس أمراً يخيف التيارات الأخرى لأنها ـ أي الحركة الإسلامية ـ لديها من الوعي ما يجعلها تنصف الآخرين وتتعامل معهم بإيجابية واحترام.

يبقى أن هناك تياراً داخل الحركة الإسلامية بعيد عن هذه المواصفات والملامح، لأنه ما زال يعيش أفكار المحنة، وظروف المحنة، حيث الظروف القاسية والقهر الاجتماعي يتحكّمان به.

الفصل العاشـر

جدلية الاستبعاد والمشاركة (مقارنة بين جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الاخوان المسلمين في الأردن)(*)

نيفين عبد المنعم مسعد(**)

تمهيـد

غمرت موجة الديمقراطية بلداناً عديدة في الشرق والغرب، وأصاب المنطقة العربية بعض رذاذها، فتُدووِلت أحاديث التمثيل والمشاركة وربما اجراءاتهما، ونزعت قيود وأصفاد كثيرة، وقلبت أوراق حقوق الإنسان المطوية، وظلت في المنطقة العربية بقاع لا يطولها حتى الرذاذ. كانت الجزائر والأردن من بلدان المنطقة التي أدركت في الآونة الأخيرة تطوراً ديمقراطياً يفترض أنه الأوسع مدى والأعمق أثراً، وهذا مبرر أول لتخيّر هذين القطرين موضوعاً للدراسة. أما المبرر الثاني فهو أن الحركة الإسلامية في كليهما تقدم مادة خصبة لكل محاولة تستهدف جدلية الاستبعاد والمشاركة في العملية السياسية بالرصد والتحليل.

ولعل أول ما يلفت الانتباه، أن المقارنة لم تنعقد بين جماعة الاخوان المسلمين في

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٤٥ (آذار/مارس ١٩٩١)، ص ٥٤ ـ ٧٤، وهو في الأصل ورقة قدّمت إلى: ندوة التطور الديمقراطي في الوطن العربي، التي نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ٢٩ أيلول/سبتمبر ـ ١ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٠.

(**) أستاذة مساعدة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

الأردن ونظيرتها في الجزائر، وهي جمعية الإرشاد والإصلاح، إنما هي قد جرت بين اخوان الأردن وجبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر. وهذا يعني أن المعيار الحاكم عند المقارنة كان هو درجة السيطرة على الشارعين الأردني والجزائري لأنه لا يعدم فعالية في التأثير في قرار السلطة تجاه جماعة بذاتها إن بالاستبعاد وإن بالمشاركة. أما المقارنة على أساس الفكر والتوجه في ما يتصل بهذه الجزئية تحديداً (الاستبعاد والمشاركة) فإنها مقارنة محفوفة بالمحاذير. وذلك أنه لا يسع النخبة الحاكمة تجاهل مخالفيها الرأي وعزلهم طوال الوقت، بل هي في لحظة معينة قد تجد أن اشتراكهم في اللعبة السياسية هو الضمانة الأولى، وربما الوحيدة، لبقائها في السلطة. بقول آخر، إن اعتدال الاخوان لم يشفع لهم في مزيد من الحضور على الساحة الأردنية، ولا كان تشدّد جبهة الإنقاذ حائلاً دونه على الساحة الجزائرية، إنما فعلت القدرة على التعبئة والتواصل مع قطاعات عريضة من الجماهير. وهذا عامل تأخذه النخبة المأزومة بعين الاعتبار، ويكسب دراسة الاستبعاد والمشاركة مصداقية لا توفرها دراسة جماعات أخرى أقل في الأهمية. أكثر من ذلك، فإن مقارنة الاخوان بغيرهم من الجماعات على أساس معيار الفكر وحده، وحتى في غير جزئية الاستبعاد والمشاركة، ربما لا يكون هو الأكثر ملاءمة في كل الأحوال. فالجماعات الإسلامية كافة هي جماعات اخوانية الفكر بدرجة أو بأخرى، فما من جماعة لم يتشكل اطارها الفكري ابتداءً من قراءات أعمال البنّا والهضيبي وقطب، وإن صح فإن روافد أخرى قد تكون غذّت هذا الإطار. وهذا هو ما حدث في الجزائر، فعلاوة على أن قادة الجبهة الإسلامية كانوا قارئين لتراث الاخوان وذخائرهم، فلا شك في أن وجود الداعية الإسلامي الكبير الشيخ محمد الغزالي على رأس جامعة العلوم الإسلامية في قسنطينة في العام ١٩٨٤ قد أعمل أثره في فكر هؤلاء القادة حتى قبلما يحمل تنظيمهم شكله الحالي. وفي الاتجاه المضاد، كان للواقع الجزائري أثره في صياغة فكر بعض القادة الاخوانيين. أقول هذا، وفي ذهني أن عمر التلمساني المرشد العام لجماعة الاخوان في مصر (بين ١٩٧٣ و١٩٨٦) كان وأسرته الجزائرية من النازحين مع المجاهد الوطني الإسلامي عبد القادر الجزائري إلى حيث منفاه في دمشق[(١)].

في ضوء الاعتبارات السابقة، فإن هذه الدراسة في مقارنتها بين الاخوان في الأردن والانقاذيين في الجزائر، إنما تُعنى بالتركيز على محددات عملية الاستبعاد والمشاركة وتتخير منها محددات ثلاثة أساسية. **الأول**: تاريخي يكشف عن السياق الذي فرض تعاملاً مع إحدى الجماعتين بالإشراك ومع الأخرى بالعزل. **والثاني**: قانوني

---

(١) Bruno Etienne, *L'Islamisme radical* (Paris: Hachette, 1987), p. 210.

وانظر في تحليل تراجع تأثير دور الاخوان في الساحة الجزائرية: Chris Kutschera, «Le Mouvement islamique aglérien,» *Cahiers de l'Orient*, no. 14 (2ème trimestre 1989), p. 148.

يعرض للقيود النصية والدستورية الواردة على مشاركة الجماعتين وما عسى يكون لحقها من تغيير. **والثالث**: سياسي ينظر إلى مختلف التفاعلات في ما بين القوى الأردنية والجزائرية، وفي ما بينها وبين تلك التي تقف خارج حدودها، وأثر ذلك في تعميق الديمقراطية أو تعويقها. وغاية القصد أن نقف على الظروف الملابسة لوضع الجماعتين على خريطة القوة السياسية كل في دولتها واحتمالات تطورها في المستقبل.

أولاً: سياق مختلف وتطور مختلف

عندما نتكلم على جبهة الإنقاذ في الجزائر وجماعة الإخوان في الأردن، فإننا إنما ننطلق في واقع الأمر من نقطتين مختلفتين للبداية.

تعود بداية تنظيم الاخوان في الأردن إلى العام ١٩٣٤، أي بعد انقضاء سنين ست على قيام التنظيم الأم في مصر، وكمحصلة لسلسلة من اللقاءات التي جرت في ما بين الطرفين. ومن هنا تشابه إخوان الأردن مع نظرائهم في مصر، لكنهم لم يكونوا لهم صورة طبق الأصل.

أما الاتفاق فكان من حول الأساس الأخلاقي لكل مشكلات المجتمع، الحالي منها والمحتمل. وأما الاختلاف فقد انصبّ على الشكل ودرجة تعقد التنظيم. فلم يعرف اخوان الأردن نظام الخلايا على شاكلة أقرانهم في مصر، لكنهم انتظموا في شعب محلية انبنت علاقتها بالمركز على أساس مباشر في غيبة حلقة إقليمية تتوسط مثل هذه العلاقة. ولم يعهد اخوان الأردن على اختلاف مراتب عضويتهم (أعضاء كاملو العضوية، وتحت الاختبار، ومؤازرون) احتفالاً بالرموز المميزة لجماعتهم يماثل ذلك الذي اعتاده الاخوان في مصر. وأهمّ من كل ذلك، أنه لم يكن لإخوان الأردن تنظيم سري أو جناح عسكري ولا كانت لهم به حاجة، فلا خصومة لهم مع حاكمين يعود نسبهم إلى آل بيت رسول الله ﷺ، ولا دورهم منازع في مجتمع قبلي تقليدي كالمجتمع الأردني، وتلك نقطة فارقة في تمييز اخوان الأردن من اخوان مصر[٢].

كانت لاخوان الأردن بنظامهم صلة حميمة، ليس فقط لأن تفاصيل اجتماعاتهم ودقائق نشاطهم كانت متاحة وليست مرصودة من قبل المسؤولين، ولا لكونهم قد استُوزروا واستُنيبوا في الوزارات والمجالس النيابية المتتالية، ولكن لأنهم كانوا عوناً للنظام في أعسر ما اجتاز من أزمات (مثل أزمتي ١٩٥٧ و١٩٥٨)، مثلما كان النظام ملاذهم وأقرانهم وقتما كان حكام العرب يضيّقون على الإسلاميين الخناق (كما كان

---

(٢) أمنون الكخن، «الإخوان المسلمون،» في: **الحركات الإسلامية في الأردن**، تحرير موسى زيد الكيلاني (عمّان: دار البشير، ١٩٩٠)، ص ٢٧ ـ ٤٠.

الحال في أعوام ١٩٥٢ و١٩٥٣ و١٩٥٤ على التوالي). وتحالفهم مع نظامهم كان خطأً استراتيجياً في سياستهم كما في سياسة المملكة، ولم يكن من قبيل التعاون اللحظي الذي يزول بزوال مبرره. وعندما كان يحدث ما يعكر مثل هذا التحالف (الخلاف حول تطبيق الشريعة أو حول طبيعة العلاقة مع الغرب)، بل وعندما كان يخرج النظام على مألوف عادته في التعامل مع الاخوان (اعتقال مراقبهم العام محمد عبد الرحمن خليفة في العام ١٩٥٥، ومصادرة نشراتهم بعدها بأربع سنوات)، فإن آليات التشابك بين مصالح الطرفين، وميراث التعاون المشترك فيما بينهما، سرعان ما كانا يقضيان بفضّ الاستثناء والعودة مجدداً إلى الأصل.

على هذا النحو كان قيام تلك الجماعة، وكان قانون الجمعيات الخيرية والأندية هو رخصتها للظهور، حتى إذا ما اشتد عودها برعاية الملك ودعم التنظيم الأم تقدمت إلى رئاسة الوزراء في العام ١٩٥٣ بطلب اعتبارها جماعة تدعو إلى الإسلام بمعناه الواسع ويغطّي نشاطها المجالات الرياضية والاجتماعية والسياسية كافة، وإن كان لا يقف عند حدود أي من تلك المجالات[٣].

أما جبهة الإنقاذ الإسلامية فقد كان لها شأن مختلف. فبدايتها الرسمية تعود إلى اضطرابات تشرين الأول/اكتوبر العام ١٩٨٨. وتلك بداية تنبىء في حد ذاتها عن حقيقتين أساسيتين: **الأولى** أن ليس لجبهة الإنقاذ ما لجماعة الإخوان من الريادة في مجال العمل الإسلامي. **والثانية** أن الصدام مع السلطة قد صاحب الجبهة من اللحظة الأولى لقيامها، ثم فرض عليها من بعد مسلكاً معيناً تراوح بين الاستنفار وبين الحذر، فيما عدّ امتداداً للدور التاريخي للإسلام في المجتمع الجزائري.

وقف الإسلام في الجزائر من السلطة المركزية موقف معارضة على طول الخط. بدأ ذلك مع الطرق الصوفية بما كان لها من باع طويل في التمرد على سلطة الأتراك، ومن بعدهم سلطة الفرنسيين، وغدا أكثر ما يكون وضوحاً عندما وسع الأمير محمد عبد القادر الجزائري، سليل الطريقة القادرية وابن شيخها، أن ينظم المقاومة ضد الفرنسيين، ثم يعلن عن قيام أول حكومة وطنية على أرض بلاده (بين ١٨٣٢ و١٨٤٠)[٤].

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١، وحديث مع الشيخ محمد عبد الرحمن خليفة، مراقب الإخوان المسلمين في الأردن، في: **الوطن العربي** (١٤ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٢. ومن الملاحظ أن البعض يرجع بدايات الإخوان في الأردن إلى تاريخ لاحق على الذي ذكره مراقبهم العام وهو عام ١٩٤٦. انظر: الكخن، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤) Jean Claude Vatin, «Religious Resistance and State Power in Algeria,» in: Alexander Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, eds., *Islam and Power,* Croom Helm Series on the Arab World (London: Croom Helm, 1981), pp. 125-128.

وخارج إطار الطرق الصوفية، بل واحتجاجاً على روح الخنوع التي أشاعها البعض منها، كان لعبد الحميد بن باديس دور محفوظ في تأكيد المحتوى العربي ـ الإسلامي للهوية الجزائرية عن طريق تنظيمه الأشهر الذي حمل اسم «جمعية العلماء»، والذي أفرز للعملين الإسلامي والوطني قيادات مثل عبد اللطيف سلطاني ومحمد سحنون اللذين ارتبط اسماهما بالرابطة الإسلامية، مثلما أفرز لهما عباس مدني الوجه البارز لجبهة الإنقاذ الإسلامية. وعلى الرغم من أن جمعية العلماء كانت قد ميزت في ما يبدو بين مجالين، أحدهما مجتمعي ترفض تغريبه، والآخر سياسي تقبل النفوذ الفرنسي فيه ولكن إلى حين، إلا أن الممارسة الفعلية سرعان ما أسقطت مثل هذا التمييز سواء لأن التأكيد على العروبة والإسلام كان يعني وفاقاً غائباً مع سلطة الاحتلال، أو لأن توقيت ظهور الجمعية نفسه (٥ أيار/مايو ١٩٣١) قد ارتبط باحتفال الفرنسيين بالعيد المئوي لاحتلالهم، وكان من ثم بمثابة رفض لمنطق المحتل في السياسة كما في شؤون المجتمع[٥]. وجاءت الستينيات لتمثل منعطفاً مهماً في تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر، وذلك باكتساب المعارضة الإسلامية هناك شكلاً أكثر راديكالية. بدأ ذلك مع جماعة القيم التي ارتبطت بكل من مالك بن نبي وهاشمي تيجاني، وسرعان ما حلت في العام ١٩٦٦، ثم حظر نشاطها قانوناً في ١٧ آذار/مارس ١٩٧٠. ثم تأكد مع جماعة مصطفى بو يعلى التي قطعت شوطاً أبعد من سابقتها، واصطدمت مراراً برجالات جبهة التحرير وحرّاسها، إلى أن اغتيل أميرها في أول آذار/مارس ١٩٨٧، وتعرّض أعضاؤها لحملات اعتقال متكررة على مدار الثمانينيات[٦]. ومن بين هؤلاء بزغ شاب في الرابعة والثلاثين من عمره هو علي بلحاج، عُرفت عنه حماسته الزائدة، وغدا لجبهة الإنقاذ الإسلامية خطيبها المفوه.

بقول آخر، فإن جبهة الإنقاذ الإسلامية بتركيبتها الحالية، تعدّ هي الوريث الشرعي لتاريخ طويل من المعارضة الإسلامية بشقيها الإصلاحي والراديكالي، على حين كان اخوان الأردن، وما زالوا، هم الأصل الذي تفرعت عنه تنظيمات أخرى كثيرة، بعضها جانَبَ الخط الإصلاحي للاخوان، كحزب التحرير الإسلامي لتقي الدين النبهاني، والبعض الآخر منها التزمه، كجماعة دار القرآن. وظل الاعتدال سمتاً للاخوان في الأردن على توالي الانشقاقات وتنوّعها.

وعلى الرغم من اختلاف نقطة البداية ثم مسار التطور في ما بعد، إلا أن جماعتي الاخوان والإنقاذ قد وجدتا نفسيهما في الموقف ذاته تقريباً بحلول نهاية

(٥) محمد فتحي عثمان، **عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإسلامية في الجزائر** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٧)، ص ٦٩ ـ ١٠٨.

(٦) François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud* (Paris: Karthala, [1988]), pp. 159-168.

الثمانينيات. فعلى جانب الصورة يوجد نظام مأزوم يغري على اقتناص حق المشاركة السياسية (الجزائر)، أو هو قد يغري على الأقل بتعميقها (الأردن)، وعلى الجانب الآخر توجد قوة جديدة (جبهة الإنقاذ) أو تراكمية (الاخوان المسلمون)، قادرة على أن تثبت وجودها على الساحة وتفرض رؤيتها الخاصة للأمور، وتلك كانت نقطة الانطلاق.

كان النظامان الجزائري والأردني يعانيان ضائقة اقتصادية حادة سببها اختلال أصيل في هيكل التنمية ووظائفها. وكانت تثقل كاهليهما تركة ضخمة من المديونية الخارجية قدّرتها المصادر الرسمية بـ ١٩ مليار دولار للجزائر و١١,٥ مليار دولار للأردن، وفاقت التقديرات غير الرسمية وبخاصة في حالة الجزائر هذه الأرقام بكثير[٧]. وكانت هناك علامة استفهام كبيرة أمام طبيعة الشرعية السياسية لكلا النظامين.

أما الأردن فهو محكوم بالأحكام العرفية منذ العام ١٩٦٧، معطَّل الانتخابات النيابية من هذا التاريخ نفسه (خلا الانتخابات التكميلية في العام ١٩٨٤)، ولا رادع فيه لانتهاكات متكررة لحقوق الإنسان. وهذا وضع ربما قَبِله الاخوان على مضض لأنهم كانوا يستفيدون منه ولا يشملهم العزل عن المشاركة ضمن من يشمل، ولكنهم ما عادوا كذلك، وثمة قوى تتربص به (أي بالوضع) ليس فقط من التيارين العروبي والشيوعي، بل ومن داخل الفصيل الإسلامي ذاته. فهناك حزب التحرير الإسلامي الذي يشكل خلافه مع الاخوان ملمحاً أساسياً من ملامح الحركة الإسلامية في الأردن، وهناك منظمة الجهاد في بيت المقدس للشيخ أسعد التميمي التي ظهرت بعد عامين ونصف من اندلاع الانتفاضة وارتبطت بتطوراتها. وهنا أحس الاخوان ببعض الخطر، فما كانوا قد اعتادوا قط أن يسحب البساط من تحت أقدامهم.

وأما الجزائر فقد غدت الشرعية الثورية فيها سنداً واهياً لا يتحمس له حتى دعاته، ناهيك عن الجيل الأكثر شباباً (حيث يوجد ٦٥ بالمئة من السكان أقل من ٢٥ سنة)[٨] لا يتعاملون مع الثورة والمجاهدين إلا عبر الحكايات المروية والذكريات المنقولة.

وزاد في وطأة الأمر وحدّته، شيوع الفساد واستشراؤه على مستوى كبار مسؤولي الدولتين. وكلّنا يذكر قضايا الرشى والعمولات التي تورط فيها نحو ٢٧ من كبار

---

(٧) René Backmann, Carole Barjan et Jean-Jacques Chiquelin, «Algérie: Les Bouches s'ouvrent,» *Le Nouvel observateur* (31 mai-6 juin 1990), p. 7,

وحديث مع الشيخ محمد عبد الرحمن خليفة، في: **الوطن العربي** (١٤ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٧.

(٨) Backmann, Barjan et Chiquelin, Ibid., p. 7.

المسؤولين في الأردن[٩]، مثلما يذكر إشارة عبد الحميد ابراهيمي رئيس الوزراء الجزائري الأسبق لتقاضي أعضاء الحزب الحاكم عمولات بلغت نحو ٢٦ مليار دولار على مدار ٢٠ سنة كاملة، أي أكبر من حجم المديونية الخارجية لبلاده[١٠]. ومن الغريب أن ملفات الفساد كانت تفتح من المسؤولين الرسميين أنفسهم، وأغرب منه ما حدث من بعد في الجزائر مخالفاً لكل ما عهدناه من سوابق عربية في هذا الشأن، وذلك عندما اتهمت جبهة التحرير وزير داخليتها بالتواطؤ مع الخصوم وتزوير انتخابات حزيران/يونيو ١٩٩٠ لمصلحتهم، وفي هذا ما ينمّ عن حجم ترهل النخبة الحاكمة وعمق انشقاقها على نفسها.

وعلى الصعيد الاجتماعي أيضاً، كانت في الدولتين نذر انفجار وشيك. فهناك نزوح مستمر من الريف إلى حيث لا عمل ولا مأوى وربما لا فرص في أيّ منهما للكثيرين (٢٢ بالمئة من سكان الجزائر في سن العمل يعانون البطالة ومثلهم نحو ٣ بالمئة من إجمالي السكان في الأردن)[١١]. وهناك نظام تعليمي مشوّه يقذف إلى المجتمع ليس فقط بأكثر مما يحتاج، ولكن، وهذا هو الأهم، بغير من يحتاج. ولعل هذه النقطة الأخيرة لها دلالتها الخاصة في المجتمع الجزائري، فنسبة المواليد فيه هي واحدة من أعلى المعدلات السنوية للمواليد على مستوى العالم (٣,٢ بالمئة سنوياً)[١٢]. كما أن تكثيف النخبة الحاكمة لجهود التعريب في المراحل التعليمية المختلفة دون الجامعية، كان يعني صعوبة في التأقلم مع الظروف الجامعية، وتنافساً حاداً بين طالبي العمل من ذوي الخبرات التعليمية المختلفة، وصعوبة في اختراق الجهاز الإداري الذي ما زال لجيل المتفرنسين فيه أقدام ثابتة. وتلك من أهم الأسباب التي تفسر لنا لماذا كانت الجامعات الجزائرية تربة خصبة لإيناع المعارضة الإسلامية، وبؤرة لتواتر أحداث الصدام بين المنحازين للثقافة العربية ـ الإسلامية من جانب، وأولئك المتحمسين للثقافة الفرنسية من جانب آخر[١٣].

وفي مقابل ذلك، قدّم الاخوان والانقاذيون صورة مشرقة لغد أفضل، أو هكذا لاح.

---

(٩) لمزيد من التفاصيل حول قضايا الفساد في الأردن، انظر: **الوطن العربي** (١٢ نيسان/ابريل ١٩٩٠)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(١٠) «الجزائر في الطريق إلى المجهول،» **الوطن العربي** (٢٧ نيسان/ابريل ١٩٩٠)، ص ٢١.

(١١) Lahouari Addi, «Le Choix des algériens,» *Le Monde diplomatique* (juin 1990), وحديث مع الشيخ عبد الرحمن خليفة، في: **الوطن العربي** (١٤ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٧.

(١٢) John Pierre Entelis, *Algeria: The Revolution Institutionalized* (Boulder, Colo.: Westview Press; London: Croom Helm, 1986), p. 102.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٥.

كانت للإخوان خبرة تنظيمية صقلها نصف قرن أو يزيد من الانفراد بالعمل على الساحة الأردنية، وكان لهم حضور قوي في مختلف مجالات العمل الاجتماعي، وارتبطت صورتهم في الأذهان بكل معاني الوطنية والنقاء. فمنهم خرج مجاهدون إلى حيث كتائب المقاومة في حرب فلسطين، أو للحث على تقديم الدعم المادي لثورة المليون شهيد. وهم في جميع الأحيان مدافعون غلاظ عن المبادئ والقيم الإسلامية، حافظون لموارد بلدهم من كل هدر. والاخوان لا يعانون مشكلات في التمويل، فهم يجنّدون أعضاءهم (ويصعب تحديد عددهم) من مختلف طبقات المجتمع بدءاً من العمال وصغار الحرفيين، انتهاء بكبار التجار وملاّك الأراضي والعقارات[١٤]. وعلى الرغم من أن ليس ثمة ما يقطع باستمرار الدعم الخارجي من التنظيم الأم أو من فروعه، فإنه ليس ثمة ما ينفي هذا الاستمرار.

ولم تخرج الجبهة الإسلامية عن التفصيلات السابقة في كثير. ولعل في إلحاق صفة «الإنقاذ» باسمها ما يعطي صورة لطبيعة الدور الذي تصوره قادتها لأنفسهم. فالإنقاذيون على درجة عالية من الكفاءة التنظيمية. وفي واقع الأمر، فإنه كانت هناك مناسبتان أساسيتان اختبرت فيهما تلك الكفاءة وكشفت عن نفسها بجلاء: المناسبة **الأولى** كانت يوم ٨ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨، وذلك عندما خرجت مظاهرة ضخمة من أعضاء الجبهة الإسلامية (الذين يقدرهم البعض بنحو ٣ ملايين نسمة)[١٥] وميّزتها درجة عالية من الانضباط، وهو ما تكرر أثناء الإعداد للانتخابات البلدية والمحلية في يوم ٢٠ نيسان/ابريل ١٩٩٠ الذي وصفه المراقبون بأنه كان نوعاً من عرض القوة. والمناسبة **الثانية** كانت في يوم الانتخابات نفسها، وذلك عندما انتشر ممثلو الجبهة في مختلف أنحاء البلاد وأشرفوا على عملية التصويت وأداروا الحملة الإعلامية باقتدار. أكثر من ذلك، فلقد بدا في لحظة بذاتها وكأنهم هم الذين يضبطون إيقاع الشارع الجزائري ويتحكمون في شرعية النظام ذاتها. حدث ذلك إبان اضطرابات ١٩٨٨ عندما تدخل علي بلحاج للحيلولة دون اتساع نطاق الصدام بين أنصار الجبهة الإسلامية وبين قوات الأمن، وظهر كما لو أن تدخّله قد حال في اللحظة الأخيرة دون افلات زمام الموقف من يد النخبة الحاكمة إلى حيث لا رجعة[١٦]. والإنقاذيون متواصلون مع قطاعات عريضة من الجزائريين، وتلك ميزة يوفّرها لهم المسجد في مجتمع تغيب فيه التنظيمات الوسيطة، وهم يتمتعون بمصادر ذاتية للتمويل يستخدمونها في نجدة المحتاجين وإعانتهم، كما حدث غداة الكوارث

---

(١٤) الكخن، «الإخوان المسلمون،» ص ٤٤.

(١٥) *Le Monde*, 14/6/1990.

(١٦) محمد العربي الزبيري، «هكذا وقع الانقلاب،» **مجلة منبر اكتوبر** (٣١ آب/أغسطس ١٩٨٩)، ص ٢٣.

الطبيعية التي كانت قد مُنيت بها البلاد، كما يستخدمونها في تشغيل الآلة الدعائية الضخمة التي تخدمهم (فيض الكتب والملصقات ومؤخراً جريدتهم **المنقذ**). وكما في حالة الأردن، فإن هذه النقطة الأخيرة تكشف تحديداً عن أمور ثلاثة أساسية: الأمر **الأول** هو الدرجة العالية من الاستقلال الذاتي للجبهة الإسلامية في مواجهة تلك الحاكمة، التي ترجمها رفضها قبول المعونة الحكومية لتمويل حملتها الانتخابية أسوة بالأحزاب العلمانية أو اللائيكية بحسب تعبيرها. والأمر **الثاني** هو تنوّع الأصول الاجتماعية لأعضاء الجبهة الإسلامية ونفاذها بين أبناء البروليتاريا المدينية الرثّة بالقدر ذاته الذي تنفذ به بين أبناء الطبقات الموسرة (من قبيل تجّار الذهب مثلاً)[١٧]. والأمر **الأخير** هو احتمال تلقّي الجبهة الإسلامية مساعدات خارجية من السعودية في الأساس (وذلك حتى وقت معين) ومن بعض الهيئات الإسلامية في بريطانيا حيث كانت إقامة عباس مدني بها فترة من الوقت[١٨]. فإذا ما أضفنا إلى ذلك كله نزاهة الجبهة ومحاربتها مختلف صور الفساد أمكننا أن نتبين حجم المأزق الذي وجدت فيه النخبة الحاكمة نفسها، وطبيعة التغيير الذي فرضته عليها الظروف، بل واتجاه هذا التغيير نفسه، وهذا ما ينقلنا إلى النقطة التالية من الدراسة.

ثانياً: عزل أم اعتزال؟ نظرة على النصوص والمواثيق

تنتظم علاقة التيارات الإسلامية بالعملية السياسية في بلدانها داخل مجموعات ثلاث أساسية:

المجموعة الأولى تعاني الاستبعاد عن المشاركة. وهو استبعاد قد يلحقها لذاتها صوناً للتكامل القومي أو الوحدة الوطنية في ما يقال، كما أنه قد يلحقها والقطاع الأكبر من المواطنين غلقاً لنوافذ ليس يعرف اتجاه الريح خارجها ولا اختبرت القوة على مغالبتها.

والاستبعاد قد يكون نظرياً بنصّ الدستور أو القانون، أو ما في قوته، كما أنه قد يتم من الناحية الفعلية بصنوف من التضييق على نشاطات القوى السياسية المستهدفة. ويعتبر إعلان حالة الطوارئ ظرفاً مناسباً لإطلاق يد السلطة في التعامل مع خصومها السياسيين وانتهاك حقوقهم دونما رادع. فالضرورات الأمنية تسوّغ مقارفة أعمال هي في عرف الديمقراطية بين المحظورات.

والمجموعة الثانية تعتزل المشاركة بنفسها وتحكم بفساد اللعبة السياسية كافة: قواعد ولاعبين. وهنا تساق عدة أسباب لتبرير عدم الانخراط في العمل الحزبي،

---

(١٧) René Backmann, «Le Jeu des intégristes,» *Le Nouvel observateur* (14-20 octobre 1988), p. 28.

(١٨) Backmann, Barjan et Chiquelin, «Algérie: Les Bouches s'ouvrent,» p. 8.

أهمها القبول بمنافسة القوى العلمانية وربما سلطتها، والامتناع عن تغيير المنكرات بالقوة، والنزول على حكم الأغلبية، حتى في ما يخالف الشرع. ومثل ذلك يقال على المشاركة البرلمانية بما تتضمنه من تشريع من دون الله، ومداهنة الحكام، وتدليس في الانتخابات[١٩]. بقول آخر، فإن الاعتزال في جوهره لا يعني أن تحسيناً على الأوضاع السائدة هو المطلوب، لكنه يعني أن ترتيباً آخر لتلك الأوضاع يجري الاستعداد له بشكل أو بآخر. فهو ليس من قبيل السلبية إذن، لكنه من قبيل التمكين لظروف نجاح المشروع البديل.

والمجموعة الثالثة والأخيرة يسمح لها بالمشاركة في العملية السياسية. والمشاركة قد تكون مباشرة بتخويل الإسلاميين حقوق النيابة البرلمانية على مستوى الدولة أو المحليات وممارسة العملين الحزبي والنقابي بذواتهم ولذواتهم. لكنها أيضاً قد تكون غير مباشرة، وذلك باشتراط الالتحاق بواحدة أو أخرى من القوى المجازة على ساحة العمل السياسي.

وفي ما يتعلق بإخوان الأردن فإنهم يدخلون في نطاق المجموعة الثالثة التي تخول حق المشاركة بذاتها وليس من خلال تحالفها مع سواها من القوى.

وكان الدستور الأردني الصادر في العام ١٩٥٢ قد نص صراحة في المادة ٢/١٦ منه على أن «للأردنيين الحق في تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية على أن تكون غايتها مشروعة ووسائلها سلمية، وذات نظم لا تخالف أحكام الدستور». ولقد ظلت هذه المادة مضمنة في الدستور على ما كان يلحق بعض موادّه الأخرى من تغيير[٢٠].

ومعلوم أن اخوان الأردن لم ينتظموا احتكاماً إلى هذا النص الدستوري، بل هم قاموا استناداً إلى قانون الجمعيات الخيرية والأندية. ومن هنا، فإنه عندما صدر تشريع العام ١٩٥٥ الذي أناط بمجلس الوزراء مهمة منح التراخيص الحزبية وجعل سلطته في هذا الشأن نهائية غير مطعونة[٢١]، لم يعان اخوان الأردن كغيرهم عسف السلطة

---

(١٩) حول تفصيل هذه الآراء، انظر: الجماعة الإسلامية، **الحركة الإسلامية والعمل الحزبي** ([د. م.]: الجماعة، [د. ت.])، ص ١١٤ ـ ١٣٦، وأحمد رجب، عبود الزمر: **حوارات ووثائق** (القاهرة: مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر، ١٩٩٠)، ص ٤٠ ـ ٤٢. وفي الموضوع نفسه، انظر: صلاح الدين حافظ، «الديمقراطية والأحزاب الإسلامية،» **الحياة**، ١/٨/١٩٩٠.

(٢٠) **الدستور الأردني** (عمّان: المطبعة الهاشمية، ١٩٦٨)، ص ٦. وحول التعديلات الدستورية المتتالية والتي لحق كثير منها بالمادة (٧٣) المنظِّمة لبعض المسائل المتعلقة بالبرلمان الأردني، انظر: **الأهرام**، ١٠/١١/١٩٧٤؛ **الدستور**، ٥/٢/١٩٧٦، **والجمهورية**، ١٠/١/١٩٨٤.

(٢١) جمال الشاعر، «تجربة الديمقراطية في الأردن،» ورقة قدّمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٨١.

التنفيذية في استصدار تراخيص العمل الحزبي. أكثر من ذلك، فإنه عندما تم حظر النشاط الحزبي كافة بحلول العام ١٩٥٧ لم يتأثر الاخوان أيضاً، لأن تسجيلهم كجمعية غير سياسية قد أبعدهم عن طائلة القانون وكفل لنشاطهم استمراريته المرجوة. وفي هذا السياق، ظل الاخوان طيلة ثلاثة وثلاثين عاماً (١٩٥٧ ـ ١٩٩٠) يمثلون القوة الفاعلة الوحيدة على الساحة الأردنية، على حين تعرضت القوى الأخرى للمطاردة، وفي أحسن الأحوال لمجرد الحل. وهم رغم قيدهم كجمعية إلا أنه كانت لهم مقومات الحزب السياسي وبعض ممارساته أيضاً.

وفي ظل الحديث عن الميثاق الوطني المزمع، وتشكيل اللجنة المسؤولة عنه بالفعل، فإن موقف الاخوان من **الناحية النظرية البحتة** يظل دونما تغيير. ولهذا التصور مبرراته وأسانيده.

هناك **أولاً** الجانب المتصل بتوجيهات العاهل الأردني ووزير داخليته سليم مساعدة إلى لجنة إعداد الميثاق الوطني، حول الأسس التي ينبغي لها أن تحكم قيام الأحزاب. وقد انصبت هذه التوجيهات في مجملها على عدم التعارض مع الانتماء العربي «و» الإسلامي للأردن، والتوسل بالحوار الديمقراطي، وليس العنف، في التعامل مع كل من الحكومة والأحزاب الأخرى، وعدم التواصل مع أحزاب من خارج المملكة، وأخيراً، البعد عن التعبير عن أي من الجماعات العرقية أو اللغوية أو الدينية[٢٢].

ومن الملاحظ أن تلك التوجيهات كافة لا تمثّل خطراً على الاخوان، فيما تفعل بغيرهم. حتى لو تصورنا أن الشرطين الآخرين قد يستخدمان للتضييق على الاخوان وللحد من نفوذهم، فإن هؤلاء يحتفظون لأنفسهم بخط رجعة من خلال قانون الجمعيات الخيرية والأندية، الذي إليه يعود وضعهم الأصلي.

وهناك **ثانياً** الشق الخاص بتشكيل لجنة وضع الميثاق التي يُسهم فيها التيار الإسلامي بدور لا بأس به، جنباً إلى جنب مع التيارين الوطني والقومي.

وبالنسبة لممثلي الاخوان في اللجنة، فلقد حدّدوا موقفهم من الميثاق الوطني، على أساس أنه ينبغي له أن يتضمن بنوداً خمسة أساسية، هي اتخاذ الإسلام مصدراً للتشريع، وجعل العروبة توأماً للإسلام أساس التعليم وركيزته، والاعتراف بدور المرأة في صلاح المجتمع وبناء الأسرة، والتمسك بمبدئي العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص، واعتبار وحدة الأمة العربية وتحرير كل فلسطين ركيزتين أساسيتين للسياسة الخارجية الأردنية[٢٣].

---

(٢٢) **الأهرام**، ١٨/٤/١٩٩٠.

(٢٣) **الوطن**، ٧/٣/١٩٩٠.

والتصور الاخواني السابق في مجمله لا يختلف عن توجيهات مسؤولي النظام في كثير، وإن كان أكثر منها احتفالاً بالالتزامات القومية للأردن على الساحة العربية.

وهناك **أخيراً** النقطة المتعلقة بسلطة الميثاق نفسها. فالموقف الرسمي يؤكد أن الميثاق ليس بديلاً من الدستور، ولا هو يعلوه. والموقف غير الرسمي إما أنه يسلم مع من يسلّمون بأن الميثاق يجدول التعددية السياسية المنتظرة ويضع لها تفصيلاتها، وإما أنه يرى ألا جدوى من الميثاق ويعتبره مجرد محاولة لكسب الوقت وعرقلة التحول الحقيقي صوب التعددية. وسنده في ذلك وجود نص صريح في الدستور يجيز العمل الحزبي، ووجود برلمان مؤهل لوضع التفصيلات اللازمة في ظل توازن السلطات بين مجلسيه، وبما يحول بين التيار الإسلامي في مجلس النواب، والانفراد بالقرار الأخير[٢٤].

وعلى صعيد آخر حددت المادة ١/٧٥ من الدستور الأردني الأشخاص المبعدين عن العضوية البرلمانية على سبيل الحصر وهم غير الأردنيين، والمحجور عليهم أو المعتوهين، والمحكوم عليهم بالإفلاس أو في غير قضية سياسية، وأقارب الملك من درجة معينة، وأصحاب المصالح المادية مع الحكومة. ووجد كثير من الاخوان في أنفسهم صلاحية واستعداداً لمباشرة النيابة البرلمانية، وولُوها بالفعل في أكثر من مجلس، على حين استبعد غيرهم ممن تهيأت له الظروف نفسها[٢٥].

يكمل ذلك أن المشروع في قانون الانتخابات رقم ٢٢ للعام ١٩٨٦ لم يخصّ الاخوان المسلمين بشروط تحول بينهم وبين العضوية البرلمانية، وإن كانوا قد أضيروا مع المضارين من البعض منها. ومن تلك الشروط عدم التوازن بين الثقل السكاني لكل دائرة انتخابية وعدد مقاعدها، والتراوح في معايير تقسيم الدوائر بين المعيارين الإداري (على أساس المحافظات) والجغرافي (ريف/حضر/بادية)، وتحديد سن الانتخابات ببلوغ التاسعة عشرة بزيادة سنة واحدة على قانون خدمة العلم (التجنيد) والخدمة المدنية. وفي الوقت نفسه، كانت للإخوان ميزة نسبية أدركوها من شرطين أساسيين من الشروط الواردة في قانون الانتخابات.

أما **الأول** فهو شرط عدم الانتماء لأي حزب يخالف في مبادئه وأهدافه، أو أيهما، أحكام دستور البلاد. فهذا شرط فضفاض لكنه لا ينطبق على الاخوان طالما أن قيامهم، فضلاً عن استمرارهم، كان برضاء من السلطة وبدعمها. وأما **الثاني** فهو

(٢٤) خليل مهدي، «الميثاق الوطني والنهج الديمقراطي والتعددية السياسية،» **الرأي**، ١٩٩٠/٦/٥، وفوزي البنداري، «حوار مع أعضاء لجنة الميثاق الوطني،» **الوطن العربي** (١١ أيار/مايو ١٩٩٠)، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٢٥) **الدستور الأردني**، ص ٢١.

شرط الرسوم المالية التي تحصل من المرشحين وتصل إلى خمسمائة دينار أردني. فهذا الشرط إن كان يحيِّد قوى عديدة لا طاقة لها بهذا العبء المادي، فإنه لا يفعل ذلك بالإخوان؛ فكثير منهم موسرون[٢٦]. وعلى هذا الأساس القانوني، وفي إطار الالتزام بنتائج فك الارتباط مع الضفة الغربية أجريت الانتخابات النيابية في ٨ تشرين الثاني/نوفمبر العام ١٩٨٩ بعد طول توقّف، وحصل الاخوان المسلمون كجماعة على ٢٢ مقعداً من إجمالي ٨٠ مقعداً نيابياً.

وما يسري على الحقوق السياسية، يسري وبالقدر نفسه على نظيرتها الشخصية والاجتماعية ـ الاقتصادية. فالدستور الأردني يرعى حقوقاً شتّى تنتسب إلى هذين المجالين، من بينها حق الأمن (مادة ٨) والحق في حرية التنقل (المادة ٩/٢)، والحق في تقلّد الوظائف العامة (المادة ٢٢/١) والحق في العمل (المادة ٢٣/١). لكنه في الوقت نفسه يقف إعمال هذه الحقوق على مراعاة أحكام القانون، وهي عبارة مرسلة ومتكررة أيضاً في مواضع متفرقة من الدستور. فإذا ما شرعت القوانين التفصيلية اللازمة لإنفاذ النص، أتت على تقييد المباح أو أوقفته على معايير تحكمية. ومن ذلك أن المادة ٨ من الدستور الأردني نصّت على أنه «لا يجوز أن يوقف أحد أو يحبس إلا وفق أحكام القانون». ثم جاء قانون أصول المحاكمات الجزائية رقم ٩ للعام ١٩٦١ لينص في المادة ١٢٣ منه على أمرين أساسيين: الأمر **الأول**، هو عدم جواز إخلاء سبيل من تسند إليه، أو يحكم عليه، بجريمة تستوجب الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة أو الاعتقال المؤبد. وهذا يعني تنحية الأصل الذي يفترض براءة كل من لم تثبت إدانته، واتخاذ الاحتباس أو الاعتقال في المقابل قاعدة للتعامل مع المتهم في مراحل التقاضي السابقة على صدور الحكم. والأمر **الثاني**، هو عدم جواز إخلاء سبيل أي شخص أسندت إليه جريمة جنائية إلا لظروف خاصة تقدرها المحكمة. وهذا يعني أنه، وإن كان من الواجب أن تترك للمحكمة سلطة تقديرية تباشرها بحسب مقتضى الظروف، إلا أنه لا يقلّ عن ذلك وجوباً تحديد تلك الظروف وتعيينها على نحو دقيق[٢٧].

وعندما جرى العمل بالأحكام العرفية بغير انقطاع اعتباراً من ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧، فلقد زاد الموقف القانوني المواطن الأردني في اضطرابه، وتحول معه الاستثناء إلى قاعدة. فالأحكام العرفية تعني تعليق بعض مواد الدستور، ومن ثم انتهاك بعض

---

(٢٦) أحمد أبو الحسن زرد، «الانتخابات البرلمانية الأردنية والتعددية الحزبية،» **السياسة الدولية**، السنة ٢٦، العدد ٩٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٠)، ص ١٨٩ ـ ١٩٠، وأحمد النجداوي، «دستورنا الأردني والحريات العامة،» **الرأي**، ١٩/١٢/١٩٨٩.

(٢٧) **الدستور الأردني**، ص ٤، وحول الدعوة لإصلاحات تشريعية أساسية، انظر: النجداوي، المصدر نفسه.

الحرمات المصانة. كما أن الأحكام العرفية تعني تخويل الحكام العسكريين المحليين سلطة توقيف أي شخص وسرعة تقديمه إلى المحكمة العسكرية العرفية ـ وأحكامها نهائية ـ بدعوى مقارفته عملاً «يهدّد أمن الوطن وسلامته»[٢٨].

وعلى الرغم من أن اخوان الأردن كأفراد قد لحقتهم وحقوقهم بعض الانتهاكات، شأنهم شأن سائر المواطنين، إلا أن شعورهم كمجموعة بوقع الأحكام العرفية كان أخف وطأة ممن عداهم. وذلك أن نظرة على تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان في الفترة من ١٩٨٧ وحتى ١٩٩٠، تكشف عن أن الذين استهدفوا بالاعتقال والمصادرة لحريات الرأي والعمل النقابي والاجتماع... الخ، إنما هم أنواع ثلاثة من المواطنين الأردنيين: النوع **الأول** من المنتمين إلى منظمات المقاومة الفلسطينية مثل: أعضاء حركة فتح والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وجبهة التحرير الفلسطينية. والنوع **الثاني** من أعضاء الفصائل والمنظمات الشيوعية، ممن يسري في حقهم قانون مناهضة الشيوعية الصادر في العام ١٩٥٣، الذي يقضي بمعاقبة حائزي الأدبيات الماركسية بأشغال شاقة تصل إلى ١٥ عاماً. والنوع **الثالث** من أعضاء أو اشياع الاتجاهات الدينية المتشددة، كما هو الحال مع حزب التحرير الإسلامي. وخلافاً لذلك لم تظهر أسماء الاخوان **كأعضاء في جماعة** على قائمة الاعتقالات خلال فترة السنوات الأربع المشار إليها. بقول آخر، فإنه مع ما تم من تجميد الأحكام العرفية في نهاية ١٩٨٩، ومع عودة الحديث إلى مدّ العمل بهذه الأحكام في العام التالي مباشرة لمواجهة بعض قضايا الفساد السياسي، فإن النفع أو الضرر الذي قد يلحق بالإخوان المسلمين هو نفع أو ضرر إجمالي بحسبانهم مواطنين أردنيين وليس نفعاً أو ضرراً نسبياً باعتبارهم جماعة إسلامية نشطة[٢٩].

فإذا ما انتقلنا إلى الإنقاذيين في الجزائر، بدت لنا معالم الصورة شديدة الاختلاف. فالإنقاذيون ينتمون إلى المجموعة الأولى التي يعزل أفرادها عن المشاركة في نظام يكرّس حكم الفرد وعبادته. وهم فوق ذلك يملكون رؤية سياسية بديلة، الأمر الذي عرضهم للقمع من نظام أراد لنفسه واجهة إسلامية ففشل. بقول آخر، فإن الإنقاذيين في الجزائر قد اضطهدوا مرتين: **الأولى** باعتبارهم مواطنين، **والثانية** لأنهم إسلاميون.

ولم يكن غريباً أن يمثل الحرم الجامعي بؤرة من بؤر التوتر على ما سبق،

---

(٢٨) الشاعر، «تجربة الديمقراطية في الأردن،» ص ٦٩٤ ـ ٦٩٥.

(٢٩) انظر: المنظمة العربية لحقوق الإنسان: **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي** (القاهرة: المنظمة، ١٩٨٧)، ص ٢٣ ـ ٢٧؛ (١٩٨٨)، ص ٢١ ـ ٣١؛ (١٩٨٩)، ص ٢٣ ـ ٣٥، و(١٩٩٠)، ص ٣١ ـ ٣٧.

وبخاصة أن الرمزين الأساسيين لجبهة الإنقاذ وهما عباس مدني وعلي بلحاج كانا من المشتغلين بالتدريس للعلوم الإنسانية واللغة العربية على التوالي. ولا كان غريباً أن يتعرض الرمزان الأساسيان لاعتقال تراوحت مدته بين عامين وأربعة أعوام. فعباس مدني كان قد اقتيد إلى المعتقل مع الشيخين سحنون وسلطاني في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٢ وذلك بعد قليل من التحذير الذي وجهه وزير الشؤون الدينية الجزائرية إلى أولئك «الذين يستخدمون الإسلام من أجل شغل الجزائريين بصراعات جانبية». ولم يتمّ الإفراج عنه إلا في العام ١٩٨٤. كما أن علي بلحاج كان قد اعتقل بدوره في العام ١٩٨٣ بتهمة الانتماء إلى جماعة مصطفى بو يعلى وأطلق سراحه مع أربعة عشر آخرين من إجمالي مئتين واثنين من الأعضاء قُدموا إلى المحاكمة في ٢٩ حزيران/يونيو ١٩٨٧[٣٠].

ومن هنا، فلقد بدت التعديلات التي أدخلت على دستور ١٩٧٦ بمثابة نقلة كيفية مهمة للجزائريين كافة، واستفاد منها الإنقاذيون تحديداً من بابين اثنين: **الأول**، هو التعديل بالحذف، **والثاني**، هو التعديل بالإضافة.

أما **التعديل بالحذف**: فكان له فضل إسقاط بعض المعايير التقليدية التي كان يفترض توفّرها لأفراد النخبة الحاكمة، التي كان يصعب على كثيرين ـ ناهيك عن الإسلاميين ـ حيازتها. فالدولة لم تعد اشتراكية التوجه، إذ أعيدت صياغة المادة الأولى من الدستور التي تعرّف الدولة الجزائرية بالنص على أنها «جمهورية ديمقراطية شعبية، وهي وحدة لا تتجزأ». وكان العهد بدستور ١٩٧٦ إضافة فقرة فحواها أن «الدولة الجزائرية اشتراكية» إلى نص المادة السابعة، كما حذف الفصل الخاص بالاشتراكية، الذي كان قد استوعب من دستور ١٩٧٦ أربع عشرة مادة كاملة. وفي مقابل ذلك جاء التشديد على الرموز الإسلامية، فالتمهيد لدستور ١٩٨٩ أتى على تحديد أبعاد الهوية الجزائرية بإيلاء البعد الإسلامي أولوية أولى بينها. فـ «الجزائر أرض الإسلام، وجزء لا يتجزأ من المغرب العربي الكبير، وأرض عربية، وبلاد متوسطية وافريقية...».

والدستور في مجمله حافل بالمواد التي تخدم الفكرة نفسها، بعضها قد ورد في دستور ١٩٧٦ مثل النص على أن «الإسلام دين الدولة» (المادة ٢ من الدستورين)، ومثل النص على التعهد الأساسي لرئيس الدولة بـ «احترام الدين الإسلامي وتمجيده» (المادة ٧٣ من الدستور الجديد و١١٠ من الدستور القديم).

والبعض الآخر كان قد ضمن في لوائح سابقة مثل النص على «إقامة مجلس

(٣٠) Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud*, pp. 164 et 299.

إسلامي أعلى يفتي الدولة في شؤونها الدينية» (المادة ١٦١)، حيث من المعلوم أن هذا المجلس كان قد أنشئ بمقتضى لائحة ١٣ شباط/فبراير ١٩٦٦. والبعض الثالث والأخير قد استحدث عدداً من المواد الجديدة، من قبيل النص على وجوب مجانبة المؤسسات «السلوك المخالف للقيم الإسلامية» (المادة ٩)[٣١].

ولعل الدلالة الحقيقية لهذا التحليل، لا تكمن في عدد النصوص الدستورية الخاصة بالإسلام، فأكثر منها عدداً تلك التي تضمنها الميثاق الوطني المعدل في العام ١٩٨٦[٣٢]، لكن الدلالة الحقيقية تكمن في أمرين أساسيين: **الأول**، أن الاشتراكية لم تعد رخصة للمواطن الجزائري لمباشرة حقوقه المختلفة. **والثاني**، أن الإسلام لم يعد أداة السلطة لترويج بضاعتها الاشتراكية، جرياً على نهج «لا استقلال بدون اشتراكية ولا اشتراكية بدون إسلام»[٣٣].

والإنقاذيون من هذا الوضع مستفيدون كمواطنين وكإسلاميين. ومن الناحية النظرية فإن الطريق معبّدة أمامهم وصولاً إلى أعلى منصب، رئيس الدولة نفسه، ولهم في هذا مزية نسبية على اخوان الأردن في نظامهم الملكي الوراثي. وعلى صعيد آخر، حذف عام واحد من عمر رئاسة الدولة ليصبح خمس سنوات بدلاً من ست (المادة ٧١ من الدستور الجديد و١٠٨ من الدستور القديم). وهذا في حد ذاته ليس بالتطور المهم، وبخاصة أن السلطات الواسعة لرئيس الجمهورية ظلت في مجملها بغير مساس[٣٤] (المادة ٧٤ من الدستور الجديد و١١١ من الدستور القديم). لكن التطور المهم، تمثّل في الغاء مسؤولية الحكومة أمام الحزب الحاكم والاستعاضة من ذلك بمسؤوليتها أمام المجلس الشعبي الوطني. وهذا يعني بين ما يعنيه الاحتفاظ لرئيس وزراء البلاد بكيانه الدستوري المستقل، وتعزيز سلطة النواب قبل أعضاء الحكومة (المواد ٧٦ و٨٠ و٩٣ من الدستور الجديد).

ولا يقلّ عن هذا التطور في الأهمية، تطوّران آخران لحقا بمتن الدستور ومضمونه: التطور **الأول** هو إلغاء الدور السياسي للجيش الوطني الشعبي، بحيث لم يعد أداة للثورة ولا مشاركاً في إنماء الدولة وإعمال ايديولوجيتها (المادة ٨٢ من

---

(٣١) «مشروع تعديل الدستور،» الشعب، ٥/٢/١٩٨٩، و
Front de Libération Nationale, *Constitution, 1979* (Aglérie: Edition populaire de l'armée).

(٣٢) «مشروع الميثاق الوطني،» **المجاهد** (١١ كانون الثاني/يناير ١٩٨٦).

(٣٣) حول تفاصيل الدور الذرائعي للإسلام في عهد الرؤساء الجزائريين الثلاثة، انظر:
Mohamed Tozy, «Islam et état au Maghreb,» *Maghreb-Machrek*, no. 126 (octobre-novembre 1989), and Jean Claude Vatin, «Revival in the Maghreb: Islam as an Alternative Political Language,» in: Ali E. Hillal Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World* (New York: Praeger, 1982), pp. 232-237.

(٣٤) يلاحظ أن الشاذلي بن جديد قد تنازل بنفسه عن منصبه كوزير للدفاع في عام ١٩٩٠.

دستور ١٩٧٦)، بل انحصرت مسؤوليته في حفظ الاستقرار والسيادة الوطنية، والدفاع عن حدود البلاد (المادة ٢٤ من دستور ١٩٨٩)[٣٥]. والتطور **الثاني** هو إلغاء النص على الواحدية الحزبية (المادة ٩٤ من دستور ١٩٧٦)، فضلاً عن كل ما يتفرع عن هذا الوضع من مسؤوليات ضخمة لجبهة التحرير تتمثل في قيادة الدولة والمجتمع، وتوجيه الثورة الاشتراكية (المادة ٩٧ من دستور ١٩٧٦). وكبديل لنظام الحزب الواحد، جاءت المادة ٤٠ من دستور ١٩٨٩ لتنصّ على أن «حق إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي معترف به...» وفي وقت لاحق صدر القانون الخاص بالجمعيات السياسية ليفصّل ما أجمله الدستور، وينظم التحول إلى التعددية. وبصفة عامة، يمكن القول إن هذا القانون قد حدد لممارسة العمل الحزبي شروطاً إيجابية، من قبيل المحافظة على الاستقلال والوحدة الوطنية ودعم سيادة الشعب، وحماية النظام الجمهوري الديمقراطي والاقتصاد الوطني والحريات الأساسية والازدهار الاجتماعي والثقافي في ظل منظومة القيم العربية الإسلامية. كما أنه حدد لها شروطاً أخرى سلبية من قبيل الامتناع عن المحسوبية والاستغلال، وإتيان الممارسات الطائفية والسلوك المخالف للإسلام، والانتماء لجهة القضاء الدستوري أو الجيش الوطني الشعبي أو الشرطة الجزائرية. وخلال تلك الشروط الموضوعية وردت بعض شروط أخرى تنظيمية أقل أهمية.

ولعل من اللافت للانتباه، أن الإنقاذيين لم يفيدوا فقط من النصوص الدستورية السابقة التي رفعت ألواناً من الحظر عن بعض صور الممارسة الديمقراطية، وجعلتهم يرنون إلى النيابة البرلمانية بعدما أسقط عنها شرط عضوية الحزب الحاكم، لكنهم أفادوا أيضاً من النصوص التي أقامت ألواناً من الحظر على بعض الصور الأخرى للممارسة. فبالرجوع إلى نص المادة (٥) من قانون الجمعيات السياسية، نجد أنها تحرم على كل جمعية ذات طابع سياسي «... أن تبني تأسيسها أو عملها على أساس ديني فقط أو على أساس لغوي، أو جهوي، أو على أساس الانتماء إلى جنس أو عرق واحد أو إلى وضع مهني معين». ومثل هذا النص، إن هو سرى في حق جبهة الإنقاذ لما نشأت في الأصل، لأنها إسلامية في المبنى والمعنى والشعار، لكن على النقيض من ذلك، كانت الجبهة في مقدمة الجمعيات المجازة. أكثر من هذا، فإن المادة (٦) من قانون الجمعيات السياسية قد نصت على وجوب «امتناع الجمعية ذات الطابع السياسي عن المساس بالأمن والنظام العام وحقوق الغير وحرياتهم، كما تمتنع عن أي تحويل لوسائلها بغية إقامة تنظيم عسكري أو شبه عسكري». وهي مادة صريحة في إدانتها للعنف والتعدي على حريات الآخرين. وهذا النص إن هو سرى في حق الجبهة

(٣٥) في تطور لاحق لصدور الدستور استبعد الشاذلي بن جديد أحد مستشاريه العسكريين وأحد كبار قادة الجيش ورئيس أركانه السابق اللواء عبد الله بلهوشات، **الأهرام**، ١٧/٨/١٩٨٩.

الإسلامية لوجب حلها طالما أنها قارفت بعض أعمال العنف في غير مناسبة[٣٦].

ومن بين النصوص التي شملها التعديل بالحذف أيضاً، تلك التي انصبّت على الحقوق الاجتماعية ـ الاقتصادية والقانونية. فألغيت صفة عدم الاستغلال عن الملكية الخاصة المسموح بها (المادة ٤٩ من دستور ١٩٨٩ مقابل المادة ١٦ من دستور ١٩٧٦)، وألغي أيضاً شرط العمل في القطاع الخاص كمسوغ لمزاولة حق الإضراب (المادة ٥٤ من دستور ١٩٨٩ مقابل المادة ٦١ من دستور ١٩٧٦). وأخيراً ألغي انفراد المحكمة العليا بسلطة البت في الطعون في «قرارات السلطات العمومية» وأنيطت تلك السلطة بالقضاء دونما تحديد (المادة ١٣٤ من دستور ١٩٨٩، مقابل المادة ١٧٨ من دستور ١٩٧٦).

وأما **التعديل بالإضافة**، فقد كان له من الناحية النظرية فضل استحداث بعض الضمانات الأساسية التي تقي المواطنين الجزائريين ـ ولا سيما الإسلاميين منهم ـ شطط السلطة المركزية وعسفها. وفي هذا السياق ورد الاعتراف بحق «الدفاع الفردي عبر جمعيات حقوق الإنسان عن الحقوق الأساسية للإنسان وعن الحريات الفردية والجماعية. . .» (المادة ٣٢). وجرم بنص الدستور كل انتهاك مادي أو معنوي لسلامة الإنسان وحرياته (المادة ٣٤). كما نص على حق الموقوف لـ «النظر» في الاتصال فوراً بأسرته خلال فترة توقيفه وغايتها ثمانٍ وأربعون ساعة (المادة ٤٠). ثم ألغي لاحقاً قانون سجن أصحاب السوابق لمدة غير محدودة. وفي تنظيم السلطة القضائية، استحدث نصان أساسيان: **أولهما** هو النص لأول مرة على استقلال القضاء (المادة ١٢٩). **وثانيهما** هو تشكيل مجلس دستوري للسهر على احترام الدستور ومراقبة سير عمليات الانتخاب والاستفتاء (المادة ١٥٣). وفي وقت لاحق، اتخذت خطوات إضافية في الاتجاه نفسه فأوقفت بعض القوانين الاستثنائية، وتم تعديل القانون الجنائي، وألغيت محاكم أمن الدولة[٣٧].

وبناءً على ما تقدم، وعلى أساس قانون الانتخابات المعدل في آذار/مارس

---

(٣٦) يلاحظ أن جبهة الانقاذ الإسلامية تتشابه في هذا الوضع مع كثير من الأحزاب الدينية والبربرية التي نشأت بمقتضى قانون الجمعيات السياسية.

(٣٧) «مشروع تعديل الدستور،» و Front de Libération Nationale, *Constitution, 1979;* «La Nouvelle constitution,» *Cahiers de l'Orient,* no. 14 (2ème trimestre 1989), pp. 158-168, et François Soudan, «Algérie: L'Adieu au socialisme,» *Jeune Afrique* (1 mars 1989), pp. 24-26;

وحيد عبد المجيد، «عملية الانتقال إلى التعددية السياسية في الجزائر،» **المنار**، العدد ٥٣ (١٩٨٩)، ص ٢٦ ـ ٤٣، والمنظمة العربية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي** (١٩٩٠)، ص ٥٦. وبخصوص قانون تنظيم الجمعيات السياسية، انظر نص القانون المتعلق بالجمعيات ذات الطابع السياسي، في: **الشعب**، ١٩٨٩/٧/١٠.

١٩٩٠، الذي أقام الانتخاب على أساس الأغلبية المطلقة في دورة واحدة، تنافس الانقاذيون مع أحد عشر حزباً فيما امتنع الآخرون (١٠ أحزاب) عن المشاركة في انتخابات البلديات والولايات في حزيران/ يونيو ١٩٩٠.

وقد تمكن الانقاذيون من الفوز في ٣٢ ولاية من إجماليها البالغ ٤٨ ولاية. كما فازوا بـ ٨٥٣ مجلساً بلدياً من إجمالي ١٥٤١ مجلساً. وتلك كانت المرة الأولى التي يبوء فيها الحزب الحاكم في بلد عربي بمثل هذا الفشل (٥٧,٤٤ بالمئة من الأصوات آلت إلى جبهة الإنقاذ و٢٧ بالمئة منها آلت إلى جبهة التحرير).

ولعل أبرز نتائج تلك الانتخابات، تتمثل في أن الإنقاذيين قد أحرزوا نجاحاتهم في العديد من المدن الكبرى مثل الجزائر العاصمة والبليدة وجدجل وقسنطينة... الخ. وهذا يعني أن الإنقاذيين قادرون على التغلب على محدودية دور الولايات والبلديات بوجودهم في المدن الرئيسية ذات الكثافة السكانية العالية (وجود ١/٢ مليون ناخب في المجلس الشعبي البلدي لوهران)[٣٨].

وحتى إشعار آخر فإن القراءة في النصوص والمواثيق الأردنية والجزائرية تكشف عن المفارقة التالية: قوة برلمانية ضخمة ليس لها تعبيرها الحزبي الرسمي، وقوة سياسية ضخمة لم تعرف بعد طريقها إلى البرلمان. وفي الوقت الذي سقط فيه، أو كاد، التزام أحد القطرين بميثاقه الوطني بعدما غدا من مخلفات الماضي، فقد شرع في تقنين الميثاق الوطني للقطر الآخر لأنه غدا من دواعي التعامل مع مستجدات الواقع.

ثالثاً: المكتسبات الديمقراطية في الأردن والجزائر: واقع وآفاق

كثيرة هي المكتسبات الديمقراطية التي حصل عليها الإنقاذيون في الجزائر على مستوى النصوص القانونية اعتباراً من انتفاضة تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨، وأقل منها حجماً تلك التي حصل عليها الاخوان في الأردن منذ انتفاضة نيسان/ابريل ١٩٨٩. لكن المكتسبات الديمقراطية، كأي مكتسبات أخرى، تحتاج إلى من يحميها، ويحول لو أمكن دون الانقلاب عليها. وتلك ليست مسؤولية المستفيدين منها وحدهم، لكنها مسؤولية مشتركة بينهم وبين نظامهم السياسي، وبين كل القوى صاحبة المصلحة خارج الحدود. وهذا يعني، إن صح التعبير، أن للمكتسبات الديمقراطية ثلاثة خطوط دفاعية، يعكس كل منها مستوى معيناً من مستويات التحليل. وتلك هي مستويات الجماعة، ثم النظام، ثم الإطاران الإقليمي والدولي.

---

(٣٨) مجدي حلمي، «رسالة الجزائر،» **الوفد**، ٨/٦/١٩٩٠. ويلاحظ أن الانتخابات البرلمانية قد تحدّد الربع الأول من عام ١٩٩١ موعداً لإجرائها.

خط الدفاع الأول: اخوان الأردن والإنقاذيون الجزائريون

إلى أي مدى يعتبر الاخوان في الأردن والإنقاذيون في الجزائر حرّاساً على مكتسباتهم الديمقراطية؟ وماذا عساهم قد فعلوا منذ حازوها من أجل تكريس المشاركة كقيمة ونبذ الاستبعاد كسياسة؟

بالنسبة لإخوان الأردن، فإنهم منذ أن خاضوا الانتخابات النيابية في ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، طفقوا يؤكدون على أهمية الغاء الأحكام العرفية السارية منذ العام ١٩٦٧. وكانت المناسبة الأولى لإعرابهم عن هذا الرأي، من خلال برنامجهم ذي الأربع عشرة نقطة، الذي جعلوه أساساً للموافقة على التصويت بالثقة على حكومة مضر بدران، بعد سابق اختلافهم معها على توزيع الحقائب الوزارية[٣٩]. ومن النقاط الأخرى الواردة في البرنامج والمتصلة بتعميق الديمقراطية، نشير إلى النقطتين الثانية والثالثة اللتين انصبّتا على الدعوة لإعادة الموظفين المفصولين من أعمالهم لأسباب أمنية، واشتراط عدم تدخل الأجهزة الأمنية في التعيين في وظائف الدولة وبعثاتها. كما كانت هناك النقطتان السابعة والثامنة، وقد ركزتا على وجوب التصدي لاستغلال السلطة وتحقيق المنافع المادية من ورائها (الفساد السياسي)[٤٠].

وفي وقت لاحق، مثل المطلبان المتصلان بإلغاء الأحكام العرفية ومقاومة الفساد السياسي، محورين أساسيين من محاور تحرك الجماعة ونشاطها داخل ساحة مجلس النواب. فعلى المحور **الأول** تكررت إشاراتهم إلى وجوب تشكيل لجنة مؤقتة لبحث الغاء الأحكام العرفية وما يتصل بها من تقييد الحريات السياسية للمواطنين. وكان ذلك من الأسباب التي دعت الحكومة إلى تجميد الأحكام العرفية وإلغاء صلاحية المحاكم العسكرية في الفصل في غير قضايا التجسس وأمن الدولة[٤١]. وعلى المحور **الثاني** نجح تكتل الإخوان داخل المجلس بإحالة تسع قضايا تتصل بالفساد الحكومي إلى القضاء بالتحقيق فيها[٤٢]، كما أنهم شاركوا في عضوية اللجنة السباعية التي شكلها المجلس من بعد للتحقيق في عدد من القضايا المتصلة بالموضوع نفسه، والتي كان قد أحالها النائب العام إلى المجلس[٤٣].

---

(٣٩) كان أساس الاختلاف بين حكومة بدران والإخوان، هو إصرارهم على الحصول على وزارات الإعلام والتعليم والأوقاف، وثلاثتها من الوزارات المتصلة بتشكيل الرأي وتوجيهه.

(٤٠) **الحركات الإسلامية في الأردن**، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٤١) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي (١٩٩٠)**، ص ٣١، **والوفد**، ١/١٢/١٩٨٩.

(٤٢) **الاتحاد**، ١٢/٤/١٩٩٠.

(٤٣) **الرأي**، ٢٢/٧/١٩٩٠.

وفي الاتجاه نفسه، جاءت دعوة الإنقاذيين في الجزائر إلى إصلاحات ديمقراطية عادلة، وإن كان المتصور أن وجودهم خارج البرلمان، قد حرمهم نظرياً من وسيلة فعالة في التأثير في النخبة الحاكمة ولم يستوعبهم في إطارها. عموماً لقد حذر علي بلحاج أحد زعماء جبهة الإنقاذ من تصوير مشكلة بلاده على أنها مشكلة اقتصادية خالصة ف «الخبز ليس وحده هو كل ما نريد». وقد مثلت خطبته يوم الجمعة من كل أسبوع في مسجد باب الواد مناسبة متكررة للتأكيد على مطالبات معينة من قبيل الحاجة إلى الغاء الاقطاع السياسي والإداري، واحترام الحريات الأساسية للمواطنين[٤٤]. وفي معرض تصدّي الإنقاذيين للفساد السياسي والبذخ، ألحوا على وجوب محاسبة المتورطين في مثل تلك القضايا وفي بعض الأحيان جنحوا إلى محاولات التغيير بالقوة[٤٥].

وفي ما يتصل بالتطبيق المتدرج للشريعة الإسلامية، فلقد كان إلحاح الاخوان عليه يأتي مشفوعاً على الأرجح، بتطمين غير المسلمين (المسيحيين والشركس) على حقوقهم في المواطنة الكاملة، وتطمين المرأة على حريتها في إبداء الرأي وحقها في المشاركة في بناء مجتمعها[٤٦]. أكثر من ذلك، وفي معرض التأكيد على التزام الاخوان برعاية التعددية واقرار الحق في الاختلاف، ورد على لسان أحد قادتهم وهو د. علي حوامدة، أن ليس وارداً في حال تولّي جماعته مقاليد البلاد أن تمارس الحظر على **نشاط أي من التيارات الفكرية والسياسية بما في ذلك الحزب الشيوعي نفسه** «لأنه ليس له قوة...»[٤٧]. وتلك نقطة فارقة في اختلاف اخوان الأردن عن الإنقاذيين في الجزائر، حيث ورد عن نائب جبهتهم قوله «سنسمح بعد الحكم بكل حزب لا يشكك ولا يعرقل الشريعة الإسلامية. وسنمنع كل حزب يعارض الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة»[٤٨]. كما أكد زعيمهم عباس مدني رفضه التعددية الديمقراطية خارج الإطار الإسلامي. وفي هذا ورد عنه قوله «إذا كانت الديمقراطية إطاراً للحركة واحترام الرأي، فنحن نتفق مع هذا المفهوم، وعلى النقيض فإننا لن نقبل أن يأتي منتخب

---

(٤٤) François Soudan, «Les Secrets d'une crise,» *Jeune Afrique* (26 octobre 1988), p.14.

(٤٥) Addi, «Le Choix des algériens».

وقد أشار هذا المصدر إلى تعدي الانقاذيين على شواهد قبور الشهداء الشديدة الفخامة لكونها تدخل في باب البدع. لكن يجب أن نترك حيزاً للاحتياط لقيام شبهة المبالغة سواء من النظام السياسي أو من المصادر الأجنبية الناقلة عنه.

(٤٦) **الحركات الإسلامية في الأردن**، ص ١٩٩. انظر أيضاً حديث علي الحوامدة، أحد قادة الإخوان المسلمين ومدير المستشفى الإسلامي، في: **الوطن العربي** (٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩)، ص ٢٥.

(٤٧) الحوامدة، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤٨) حوار مع بن عزوز، نائب جبهة الانقاذ الجزائرية، في: **الوطن العربي** (٣ آب/ أغسطس ١٩٩٠).

يعارض الإسلام أو لا تكون الشريعة هي مذهبه ومصدر قيمه»[٤٩]. وتلك عبارات مرسلة تسمح بحيّز كبير من حرية الحركة تحت بند «معارضة الدولة الإسلامية» أو «عدم التوافق القيمي مع الشريعة». ويرتبط بالقضية نفسها موقف الإنقاذيين من المرأة، وهو موقف يتردد في واقع الأمر بين الإباحة والتحريم وربما الانزلاق إلى العنف. فهم يعتبرون عمل المرأة من دواعي شيوع البطالة بين صفوف الشباب، لكنهم يعلنون أن نيّتهم لا تنصرف إلى احتباس العمل للرجال وحدهم، إنما إلى تنظيم **مجالات** العمل وظروفه. وهم يدعون إلى مشاركة المرأة في المجتمع، لكنهم يحذّرون من إلغاء القيود الواردة **قانوناً على حقها في الانتخاب**[٥٠]. أما رؤية الإنقاذيين للبربر فإنها أقل في ترددها منها للمرأة. فهم يعطونهم كامل حقوقهم كمواطنين مسلمين، لكنهم ينكرون عليهم مطالباتهم الثقافية (من قبيل إدراج اللغة البربرية في الدستور أسوة بنظيرتها العربية) التي كانت، مع غيرها، من أسباب اندلاع أعمال العنف في إقليم القبائل في الثمانينيات. وهكذا، فإنه بعد بضعة شهور من وصول الاخوان (بهذا العدد الكبير) إلى مجلس النواب، ووصول الإنقاذيين (لأول مرة وبهذا العدد الكبير) إلى مجالس البلديات والمحليات، فإنهم وجدوا أنفسهم مدعوين إلى أن يدلوا بدلوهم في تحديد معايير الإشراك والاستبعاد؛ من ينتخب ومن لا ينتخب، من يعمل ومن لا يعمل وأي الأعمال يمارسها، ومن يتمتع بحقوق المواطنة الكاملة ومن يأخذها، إلا الثقافي منها. ولم تكن مهمتهم سهلة ولا ميسورة. فهم في الوقت الذي دخلوا فيه إلى اللعبة السياسية، الأمر الذي يعني ضمناً التزامهم بقواعدها، فإنهم وجدوا في هذا الالتزام أحياناً نوعاً من التفريط غير المقبول. ومن هنا، نفهم حديث الإنقاذيين عن أنفسهم كإطار لتنظيم الشعب الجزائري وليس كحزب سياسي[٥١]، ونفهم فصلهم بين خوضهم الانتخابات وقبولهم لشرعية النظام الذي أدخلهم في نخبته، ونفهم أيضاً جنوحهم إلى القوة سبيلاً للإصلاح والتقويم مع احتفالهم بالحريات العامة، على أساس أن حرية الرأي ليست هي حرية الإباحة[٥٢]. وعلى الرغم من أن اخوان الأردن قد دخلوا في اختبار الإنقاذيين نفسه، إلا أن في خصوصية النشأة والتطور، ما يسّر

---

(٤٩) «Dossiers et documents: Le Multipartisme à l'algérienne,» *Maghreb-Machrek*, no. 127 (1^er trimestre 1990), p. 199.

(٥٠) انظر في الموقف من تلك القضية: حديث مع عباس مدني، في: **الحياة**، ١٢/٦/١٩٩٠، وحديث مع ابن عزوز، المصدر نفسه، ص ٢٥. انظر أيضاً البرنامج السياسي للجبهة الإسلامية الذي خاضت به انتخابات البلديات والمحليات، في: **الشعب**، ٢٢/٥/١٩٩٠.

(٥١) «الجزائر في الطريق نحو المجهول،» **الوطن العربي** (٢٧ نيسان/ ابريل ١٩٩٠)، ص ٢١.

(٥٢) حديث مع علي بلحاج، في: **الوطن العربي** (٢٧ تموز/يوليو ١٩٩٠)، ص ٢٥. وفي تحليل أسباب تشدد الإنقاذيين وردّها إلى عدم تمرسهم على السلوك الليبرالي عبر الحركة النقابية ثم التعاونية كما هو الحال في تونس، انظر: François Burgat, «Sous le voile de l'islam algérien,» *Le Monde*, 17/6/1990.

عليهم التفاهم مع نظامهم حول بعض قضايا الديمقراطية على ما تبيّن، كما جعل للمشاركة في تصورهم شروطاً أقل صرامة، وبعد بهم على الأرجح عن استحداث بعض الاستثناءات وتثبيتها ليصيروا في مستقبل الأيام ضحية وضع كانوا في البداية هم أوجدوه.

خط الدفاع الثاني: النظامان الأردني والجزائري

إلى أي مدى يقبل النظام السياسي حراسة إسلامييه على مكتسباتهم؟ وإلى أي مدى هو يحرص أصلاً على استمرار تلك المكتسبات؟

بادئ ذي بدء، يمكن القول إن النظامين الأردني والجزائري يجمعهما ميراث مشترك وطويل من حكم الفرد. فكلاهما لا يزال يحتفظ بعد التطور الديمقراطي ورغماً عنه بصلاحيات واسعة لرئيس الدولة.

بالنسبة للأردن، فإن دستوره لم يتعرّض مؤخراً إلى التعديل، إنما أبطلت بعض القوانين اللاحقة التي كانت تحول دون تنفيذ بعض موادّه. وعلى ذلك، استمرت العلاقة بين السلطات على أساس أولوية السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، والمساواة في داخل هذه الأخيرة بين سلطات مجلس النواب وسلطات مجلس الأعيان، حتى إذا ما استحال التوفيق بين المجلسين في أحد الأمور كان الملك هو الحكم. ومنذ انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر وحتى الآن، لم يحتج الملك إلى أن يمارس هذه الصلاحية. وفي داخل مجلس النواب نفسه لم يكن هناك اختلاف كبير بين موقف الاخوان وموقف الأعضاء الآخرين من بعض أهم القضايا التي نوقشت خلال الشهور القليلة الماضية (من قبيل قضيتي البطالة وتعديل قانون خدمة العلم)[٥٣]. وعلى الرغم من ذلك، فليس ثمة ما يحول دون تطور الأوضاع في غير اتجاهها الحالي. أقول هذا وفي ذهني أن نجاح الاخوان، أو بمعنى أدق، تسليط الضوء على نجاحهم قد أثار قلق أوساط كثيرة ومخاوفها. فتكتل بعض نواب المجلس في «كتلة وطنية» من ٢٦ نائباً، أي بما يزيد على النواب الاخوانيين[٥٤]، وجرت ترتيبات أخرى خارج المجلس بين تيارات عرف عنها اختلافها لمواجهة ما أطلق عليه اسم «المد الديني في الأردن»[٥٥]. وفي الجزائر، حيث النظام أكثر انكشافاً، وحيث الخصومة طابع علاقته بالإنقاذيين، فإنه احتاج قبلهم إلى ما هو أكثر من توظيف صلاحياته التنفيذية، وهي

(٥٣) حول تفاصيل مناقشة مجلس النواب لتلك القضايا، انظر: **الرأي**، ١٧/٦/١٩٩٠، و٢٨/٦/١٩٩٠.

(٥٤) فهد الفانك، «المؤتمر الصحفي للكتلة الوطنية،» **الرأي**، ٢٧/٦/١٩٩٠.

(٥٥) **الحياة**، ٢٨/٧/١٩٩٠. وحول تفاصيل التيارات السياسية في الأردن، انظر: صلاح الدين حافظ، «التحدي الديمقراطي عبر خط الحدود،» **الأهرام**، ١٨/١٠/١٩٨٩.

كبيرة. أحد البدائل الواردة في هذا الشأن تجديد هيكل الجبهة الحاكمة، وقد اتخذت إجراءات فعلية في هذا الاتجاه، من قبيل إعفاء أربعة وزراء من أعضاء المكتب السياسي للحزب(٥٦).

بديل آخر، هو التفاهم مع بعض الشخصيات المؤثرة في الساحة الجزائرية التي ارتبطت صورتها في الأذهان بالجهاد والكفاحية. ويعتبر بن بيلا أحد الشخصيات المرشحة للتفاهم، أو على الأقل للتحييد، وبخاصة مع ما عرف عنه من رؤيته الإسلامية المعتدلة(٥٧). كما يعتبر حسين آيت أحمد من هذه النوعية من الشخصيات، وإن كانت خصومته للنظام لا تقلّ عنها للإنقاذيين. عموماً، فإن النشاط الذي يمارسه آيت أحمد ـ سواء على مستوى إقليم القبائل بجبهته للقوى الاشتراكية، أو على المستوى القطري من خلال منتداه الديمقراطي ـ يجعل من العسير على النظام أن يتجاهله(٥٨). بديل ثالث، وإن بدا أكثر تكلفة مما عداه، هو شمول الإنقاذيين بين من شملوا **بانتهاك النظام لمواد دستوره الجديد**. وللرئيس الجزائري سوابقه في هذا الخصوص. من ذلك تمريره لقانون في المجلس الشعبي الوطني «بمنع الاجتماعات في أماكن العبادة» وذلك **بعد شهور قليلة من صدور دستور ١٩٨٩** واستخدام القمع العنيف لوقف المظاهرات التي اندلعت احتجاجاً على القانون المشار إليه(٥٩). وبالتوازي مع كل البدائل، فإن ضمان ولاء الجيش وتأمينه يظل سنداً لا بد منه للنظام إن هو اعتزم الانقضاض على المكتسبات الديمقراطية للإنقاذيين أو بعضها(٦٠).

خط الدفاع الثالث: الإطاران الإقليمي والدولي

إلى أي مدى يغذي الإطاران الإقليمي والدولي عوالم دعم مكتسبات الاخوان والإنقاذيين أو يتهددانها؟

---

(٥٦) **الحياة**، ١١ و١٢/٧/١٩٩٠. وحول شكل وأبعاد الإصلاحات المطلوب إدخالها على جبهة التحرير، انظر: «حسم لا بد منه،» **المجاهد** (١٣ تموز/يوليو ١٩٩٠).

(٥٧) انظر في ذلك عرضاً لمقال بن بيلاّ حول الإسلام والثورة الجزائرية في: غالي شكري، «بن بيلاّ والإسلام السياسي،» **الوطن العربي** (١٥ حزيران/يونيو ١٩٩٠).

(٥٨) يشير البعض إلى أن امتناع آيت أحمد عن المشاركة في الانتخابات البلدية والمحلية من أهم أسباب نجاح الإنقاذيين. انظر: حسنين كروم، «الانتخابات البلدية في الجزائر وانفجار الصراع بين الإخوان والجبهة الإسلامية،» **الوفد**، ٣/٥/١٩٩٠.

(٥٩) المنظمة العربية لحقوق الإنسان، **حقوق الإنسان في الوطن العربي: تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان في الوطن العربي** (١٩٩٠)، ص ٥٩. ويمكن مراجعة التقرير بخصوص انتهاكات الحقوق والحريات الأساسية لقطاعات مختلفة من المواطنين، ص ٥٥ ـ ٦٣.

(٦٠) في تحليل موقف بعض فصائل الجيش من الإنقاذيين، انظر: Mireille Duteil, «Algérie: L'Armée contre les islamistes,» *Le Point*, pp. 38-41.

إقليمياً، لا شك في أن نجاح الاخوان في الأردن والإنقاذيين في الجزائر، يمثل بارقة أمل لكثير من الجماعات الإسلامية تهلل لها، وتحلم معها، وتحرص على حمايتها، لكن للصورة دائماً وجهها الآخر، وهو وجه قد يحمل نذر تهديد اقليمي لمكتسبات الجماعتين الناجحتين.

بالنسبة إلى الأردن فإنه قطر صغير المساحة والموارد، تحاصره أربع من القوى الإقليمية الكبرى هي العراق وسوريا والسعودية وإسرائيل. وهو في سياسته الخارجية حريص على أن يحيّد طرفاً واحداً على الأقل من هذه الأطراف كمصدر محتمل للتهديد والقلاقل، ويشقّ لنفسه من خلاله طريقاً عبر الحصار.

أما خلاف السعودية مع الأردن فله جذوره التاريخية الممتدة، لكنه ازداد امتداداً في الآونة الأخيرة في ظل تطور أوضاع الخليج. وإسرائيل بطبيعة الحال لها أسبابها المفهومة في خلافها مع الأردن، وهو في ظنها البديل الوحيد المحتمل لتوطين الفلسطينيين[٦١]. وأخيراً العراق شريك الأردن في تجمعه الإقليمي الذي كان، وفي محوره الجديد الذي بدا. لكنه أبداً ما عاد يصلح منفذاً، ولا عاد ينقذ من حصار. أكثر من ذلك، فإن التحدي الذي فرضته أحداث الخليج على النظام الهاشمي، كما على اخوانه المسلمين، لم يعد تحدي الاستبعاد والمشاركة، لكنه بات تحدياً يتصل بالكيان الأردني نفسه.

وبالنسبة إلى الجزائر، فإنها دولة ضخمة المساحة والإمكانات، وهي أيضاً لصيقة الحدود بدول ألف بينها خوفها من إسلامييها، وبخاصة أن لهؤلاء باعاً طويلاً في بعضها مثل تونس. ومن هنا، كان فوز الإنقاذيين في انتخاباتهم ناقوس خطر لأنظمة لا تنقصها بعد أسباب النذير.

وفي هذا الإطار انعقدت القمة المغاربية بين دول التجمع، واحتلت قضية الجماعات الإسلامية موقعاً متقدماً على جدول أعمالها. وفي ما يخص الإنقاذيين الجزائريين، وردت تصورات شتى، أهمها: التسويف في عقد انتخابات المجلس الوطني التشريعي ريثما تسترد الجبهة الحاكمة عافيتها، والأخذ بالنسبية المطلقة في الانتخابات، إن هي جرت، سحباً للبساط من تحت أقدام الإنقاذيين[٦٢].

ويزيد من وطأة التأثير الإقليمي في الإنقاذيين في الجزائر، أنه ليس ثمة تعاون، أو بمعنى أدق، تنسيق بين الحركات الإسلامية في المغرب العربي، وذلك لأن جبهة

---

(٦١) حديث مع صلاح الدين حافظ، نائب رئيس تحرير الأهرام، في: **الأهرام**، ٤/ ٥/ ١٩٩٠.

(٦٢) **الحياة**، ٢٣/ ٧/ ١٩٩٠.

الإنقاذ الإسلامية تركز جهدها، ولفترة مقبلة، على مسألة البناء في الداخل بأكثر مما تنشغل بالشؤون الخارجية بوجه عام، وهذا ما ورد على لسان علي بلحاج(٦٣).

وما زالت بعد النخبة الجزائرية الحاكمة في وضع تنتظر فيه لترى. ودولياً، فإن حركة التطور الديمقراطي على هذا المستوى لا تظهر بعد عزمها على شمول الإسلاميين بين من تشمل. فأنصار هذه الحركة يميزون على الأرجح بين أمرين أساسيين: **أولهما**، الديمقراطية كقيمة مطلقة يؤيدونها. **وثانيهما** الديمقراطية كتطبيق نسبي ينحازون فيه إلى دول دون أخرى وإلى جماعات دون أخرى.

ولعل قراءة في الصحف الفرنسية عشية الانتخابات البلدية والمحلية في الجزائر، وغداتها، تكشف عن مبلغ الخوف من وصول الإسلاميين إلى السلطة، وفرط التركيز على مثالب الإنقاذيين كجماعة وعلى مسلكهم تجاه الجماعات الأخرى، ساعد على ذلك أن عدداً من قيادات الإنقاذيين قد ترك انطباعاً بتعذر الوفاق المحتمل ومضى إلى مطالبة فرنسا بقيمة دم شهداء الثورة(٦٤). وأقل من هذا الحرص كان التعامل مع أحداث الأردن ووضعها في حجمها، وإن ظل الاخوان المسلمون يعتبرون القطب الأمريكي خصمهم الوحيد(٦٥).

خلاصة

لقد ركزت هذه الدراسة على تحليل جدلية الاستبعاد والمشاركة وذلك بالتطبيق على جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الاخوان المسلمين في الأردن. ومن خلالها يمكن القول إنه رغم اختلاف الجماعتين في ظروف النشأة والتطور، وفي طبيعة المكتسبات الديمقراطية، ومداها، إلا أن الجماعتين فيما يبدو، قد وجدتا نفسيهما في موقف واحد، تتعرض فيه مكتسباتهما للتهديد وإن اختلفت مصادره.

أما **الاخوان**، فإن تسليط الضوء على نجاحهم قد لفت إليهم أنظار قوى أخرى على الساحة خوّلت لأول مرة حقها في إثبات الوجود. ولعل الاخوان قد أفادوا من تجميد الانتخابات وحظر الأحزاب بأكثر مما أفادوا من تحريرها، لأنه كان لهم وجودهم في البرلمان، وفي مجال العمل الحزبي، وأهم منهما، أنه لم يكن لهم من منافس. وعلى صعيد آخر، فإن الإطار الإقليمي يفرض تعقيدات وتحديات كبرى على النظام الأردني نفسه، وليس على ديمقراطيته وحدها، ولا على نصيب الاخوانيين منها.

(٦٣) حديث مع علي بلحاج، في: **الوطن العربي** (٢٧ تموز/يوليو ١٩٩٠)، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٦٥) حديث مع الشيخ محمد عبد الرحمن خليفة، في: **الوطن العربي** (١٤ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٣.

بهذا المعنى فإن المكتسبات الديمقراطية للإخوان مستهدفة من مصدرين اثنين: **أولهما** هو احتمال تغير علاقات القوى في داخل النظام السياسي. **وثانيهما** هو احتمال تغيّر علاقات القوى في داخل النظام الإقليمي.

وأما **الإنقاذيون**، فإن إفادتهم من الديمقراطية، وهي كبيرة، قد جاءت من بدايتها محملة بأسباب التهديد الذي يأتيها من كل المستويات ابتداء من مستوى الجماعة نفسها، صعوداً إلى مستوى النظام الدولي. وهذا يعني أن الخطوط الدفاعية للإنقاذيين تجعل من السهل اختراقها. فالإنقاذيون أقل انفتاحاً على الآخرين، وأكثر ميلاً للاستثناء في ما يتصل بالحقوق والحريات. وهم رغم نجاحهم على صعيد العمل الاجتماعي، إلا أنهم على ما يبدو لم يحسموا سياسياً التناقض في داخلهم بين الدعوة إلى الديمقراطية وصعوبة التعايش مع موجباتها. يحدث ذلك في وقت تتحرك فيه قوى عديدة داخل البلاد وخارجها وتأتلف على اختلافها لتعيد تقنين الاستبعاد كظرف دائم يلحق الإنقاذيين ويصحبهم. فهل، يا ترى، يضمر الغد البعيد لمكتسبات الجماعتين الإسلاميتين الرائدتين في مجال المشاركة مصيراً غير المصير؟



الفصل الحادي عشر

البناء التنظيمي لجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي وأثره في السلوك السياسي لهذه الجماعات (مصر كحالة للدراسة)(*)

محمد سعد أبو عامود(**)

تمثل جماعات الإسلام السياسي واحدة من أهم ظواهر الحياة السياسية العربية المعاصرة، وتؤدي هذه الجماعات دوراً مؤثراً في واقع هذه الحياة، مستخدمة أساليب الممارسة السياسية كافة، بما فيها العنف السياسي بصوره وأشكاله المتعددة. غير أن السمة الغالبة على نشاط هذه الجماعات هي لجوؤها إلى استخدام العنف، الأمر الذي يثير التساؤل حول العوامل التي تدفع هذه الجماعات إلى تفضيل استخدام العنف كأداة من أدوات الممارسة السياسية. وقد تعددت الدراسات التي تناولت هذا الموضوع في الأدبيات السياسية العربية المعاصرة، بعضها يركز على الجوانب السياسية؛ والآخر على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية؛ والثالث على الجانب الفكري؛ وبعض هذه الدراسات يأخذ بالاتجاه التكاملي في دراسة هذه الظاهرة، بمعنى أنه يأخذ في الاعتبار الجوانب المشار إليها كافة ولكن ليس بوصفها عوامل أو عناصر منفصلاً بعضها عن البعض الآخر، وإنما بوصفها عناصر متفاعلة في ما بينها، الأمر الذي أدى إلى خلق ظاهرة الإسلام السياسي في المجتمع العربي كما نلمسها اليوم.

ونحاول في هذه الدراسة تناول الموضوع من جانب لم ينل، ربما، العناية الكافية من قبل، وهو الجانب المتعلق بالبنية التنظيمية لهذه الجماعات، ونحاول من ثم

(*) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ١٣، العدد ١٤٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٩١)، ص ٢١ ـ ٤٠.

(**) باحث متخصص في الشؤون السياسية العربية ـ مصر.

اختبار صحة الفرض التالي وهو أن البناء التنظيمي لجماعات الإسلام السياسي كان عاملاً من العوامل التي دفعت هذه الجماعات إلى العنف السياسي، وسنحاول قياس صحة هذا الفرض استناداً إلى المعايير التالية:

- أسلوب تجنيد الأعضاء وإعدادهم للانضمام إلى هذه الجماعات.
- خصائص البناء الهيكلي لهذه الجماعات.
- التكوين العضوي لهذه الجماعات بمعنى نسبة الشبان إلى كبار السن.

ونظراً إلى توافر المعلومات عن جماعات الإسلام السياسي في مصر، وبخاصة جماعة الاخوان المسلمين التي نرى أنها الجماعة الأم التي خرجت من أحشائها الجماعات المعاصرة كافة في الوطن العربي، إضافة إلى وضوح تأثر هذه الجماعات بفكر هذه الجماعة وخبرتها، فإننا سنقوم بدراسة البناء التنظيمي لهذه الجماعات في مصر كحالة للدراسة، مع تقديم دراسة مقارنة في الخاتمة عن البناء التنظيمي لبعض جماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي والتي توافرت بشأنها معلومات علمية دقيقة.

وتتحدد خطة البحث في هذه الدراسة على النحو التالي:

أولاً: أسلوب تجنيد الأعضاء وإعدادهم للانضمام إلى جماعات الإسلام السياسي في مصر.

ثانياً: خصائص البناء الهيكلي لهذه الجماعات في مصر.

ثالثاً: التكوين العضوي لهذه الجماعات.

رابعاً: دراسة تحليلية مقارنة لواقع البناء التنظيمي لجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي.

أولاً: أسلوب تجنيد الأعضاء وإعدادهم للانضمام إلى جماعات الإسلام السياسي

سنبدأ بدراسة أسلوب تجنيد جماعة الاخوان المسلمين، بوصفها الجماعة الأم لهذه الجماعات، ثم نبين مدى تأثر هذه الجماعات المعاصرة بهذا الأسلوب. لهذا، سنحاول أن نعرض بالتفصيل لهذا الأسلوب سواء في نطاق المستوى العلني لجماعة الاخوان المسلمين أو مستوى النظام الخاص (السري) لهذه الجماعة. ونعرض بعد ذلك أسلوب التجنيد السياسي لعضوية ثلاث جماعات إسلامية معاصرة، هي: حزب التحرير الإسلامي (جماعة الفنية العسكرية)، جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، تنظيم الجهاد الإسلامي، مقابلين إياها بجماعة الإخوان.

١ ـ أسلوب التجنيد السياسي لجماعة الاخوان المسلمين في نطاق النشاط العلني للجماعة

سنلحظ، في هذا المجال، أن أسلوب التجنيد يمر بعدة مراحل كما أوضحت ذلك الخبرة السياسية لتكوين هذه الجماعات.

تتمثل **المرحلة الأولى** في الدعوة المباشرة من خلال الاتصال المباشر بالجماهير، وهذا الأسلوب يتسم به تقريباً معظم هذه الجماعات. وعادة ما تبدأ هذه الدعوة في نطاق محدود، ثم تتسع تدريجياً، فجماعة الاخوان المسلمين في مصر بدأت بالتكوين من خلال مجموعة لا تتجاوز سبعة أفراد بمن فيهم المرشد العام حسن البنا على نحو ما يذكر في مذكراته. بعد ذلك بدأت هذه الحلقة بالاتساع شيئاً فشيئاً، من خلال الاتصال المباشر بالناس؛ وقد اضطلع الشيخ حسن البنا بهذه المهمة، فأخذ يجوب القرى والنجوع في جميع أنحاء مصر، داعياً إلى دعوته. ويشير أحد الباحثين إلى «أن رحلات البنا قد تكررت مئات بل آلاف المرات، والشيخ الشاب يحمل حقيبة صغيرة فيها ملابسه، يتجول من قرية إلى قرية، يقصد أعيان القرى يقيم في مضايفهم، يتحدث ويناقش ويدعو فإن لم يجد صدراً رحباً، فالمسجد موجود فيه يستريح وينام ويدعو الناس»[١].

ويشير أحد الكتاب الأمريكيين الذين التقوا الشيخ حسن البنا إلى هذا الصبر العجيب الذي تمتع به الرجل في الانتقال بين قرى الصعيد في فترة الصيف، وهي فترة تكون فيها الظروف المناخية شديدة الحرارة والقسوة في هذه المناطق[٢]، وقد كان من أهم الانتقادات التي وجهت إلى المرشد العام الثاني حسن الهضيبي، عزوفه عن القيام بمثل هذه الرحلات إلى الصعيد في الصيف، حيث كان يقضي الصيف في الإسكندرية.

وقد أمدته هذه الرحلات في خمسة عشر عاماً، زار خلالها أكثر من ألفي قرية، وزار كل قرية بضع مرات، بفيض غزير من العلم والفهم للتاريخ القريب للأسر والعائلات والبيوت، وأحداثها وأمجادها وما ارتفع منها وما انخفض، وألوانها السياسية وأثرها في قراها، ورضا الناس عنها وبغضهم لها، وما بين البلاد أفراداً وأحزاباً وهيئات وطوائف من خلافات أو حزازات[٣]. ويعلق رفعت السعيد على هذا فيذكر

---

(١) رفعت السعيد، حسن البنّا: **مؤسس الإخوان المسلمين، متى وكيف ولماذا؟** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧)، ص ٤٧.

(٢) روبير جاكسون، «رأي كاتب أمريكي في حسن البنّا،» ترجمة أنور الجندي، **الهلال** (القاهرة)، السنة ٨٥ (نيسان/ابريل ١٩٧٧).

(٣) المصدر نفسه.

أن هذه الشبكة الواسعة جداً من العلاقات الشخصية هي مصدر زعامة حسن البنا وهيمنته على الجماعة، فإن عشرات الآلاف من أعضاء الجماعة كانوا يفخرون بأنهم أصدقاء شخصيون للبنا، ومن هذه الصداقات وبها أقام المرشد جماعته وهيمن عليها[٤].

والواقع أننا نستطيع أن نقدم الملاحظات التالية على هذه المرحلة من مراحل التجنيد السياسي لأعضاء جماعة الاخوان المسلمين في مصر:

أ ـ اختار البنا الأسلوب المناسب لعرض دعوته، في مجتمع ترتفع فيه الأمية، وللدين موضعه في حياته؛ كما أن للدين الإسلامي تقاليده الخاصة والمتأصلة في المجتمع من حيث الاتصال الشفوي المباشر والذي يتم عادة من خلال خطب الجمعة والدروس الدينية التي تعقد في المساجد. هذا النوع من الاتصال المباشر بالجماهير هو أكثر الأنواع فاعلية من حيث الإقناع، كما أنه يتيح للقائم بالاتصال فرصة التعرّف إلى رد فعل المتلقين إيجاباً أو سلباً، الأمر الذي يمكنه من تطوير رسالته الاتصالية بما يحقق لاتصاله أكبر إقناع ممكن. وقد أتاح استخدام البنا هذا الأسلوب فرصة القيام بالحشد والتعبئة للجماهير على نطاق واسع بالنسبة إلى دعوته، وهو ما أتاح له، بعد ذلك، قاعدة واسعة مهيأة للتجنيد والانضمام إلى عضوية الجماعة.

ب ـ أتاحت الرحلات العديدة التي قام بها البنا إلى آلاف القرى والنجوع فرصة الإلمام بخصائص الواقع الذي يتعامل معه، الأمر الذي جعله يختار الأساليب المناسبة للتعامل مع الجماهير في هذه المناطق، مع تجنب أية أخطاء قد تحدث نتيجة لهذا التعامل، والتي قد ترجع إلى طبيعة العلاقات بين العائلات والأفراد في هذه المناطق. كما أتاحت له فرصة التعرّف إلى الشخصيات المؤثرة والقوية التي يمكن، من خلال إقناعها بالدعوة وضمها إلى الاخوان، أن تقوم بدور مؤثر في توسيع قاعدة العضوية، وأن تكون عوضاً للجماعة في نشاطها بعد ذلك.

ج ـ خلق هذا الأسلوب في الاتصال المباشر بالجماهير نوعاً من علاقة الولاء لشخص المرشد العام للاخوان المسلمين، الأمر الذي ساعده بعد ذلك على إقامة علاقته مع أتباعه على الطاعة المطلقة في المنشط والمكره.

وتتمثل **المرحلة الثانية** في أسلوب التجنيد السياسي الذي اتبعه البنا في إقامة نظام محكم للعضوية، وكان ذلك من خلال المؤتمر العام الثالث للاخوان عام ١٩٣٥. ويحدد المرشد العام شروط العضوية ودرجاتها، أما بالنسبة إلى الشروط العامة للعضوية فيقول: «على العضو الراغب في الانضمام أن يتحلى بالأخلاق والسمعة الحسنة

---

(٤) السعيد، المصدر نفسه، ص ١٨.

والسلوك المتين، ويكون لديه الاستعداد للطاعة التامة وتنفيذ ما يلقى عليه من أوامر»[٥]. وعلينا أن نضع أكثر من علامة استفهام بالنسبة إلى الشرط الأخير الخاص بـ «الطاعة التامة وتنفيذ ما يلقى عليه من أوامر»، فهذا الشرط سيعد مهماً بالنسبة إلى عضو الجماعة، وسنلاحظ بعد ذلك اتجاه المرشد العام إلى تعميق هذه الصفة لدى الأعضاء إلى حد دمجهم الكامل في نطاق الجماعة. أما درجات العضوية، فقد حددها على النحو التالي: الانضمام العام ويسمى الأخ في هذه المرتبة أخاً مساعداً؛ ثم الانضمام الأخوي الذي يكون فيه العضو أخاً منتسباً؛ فالانضمام العملي الذي يصبح فيه العضو أخاً عاملاً؛ ونصل إلى الدرجة الرابعة وهي درجة الانضمام الجهادي، وهي ليست حقاً لكل مسلم يرغب في ذلك كما هي الحال في الدرجات الثلاث السابقة، بل هي «من حق العضو العامل فقط الذي يثبت لمكتب الإرشاد محافظته على واجباته السابقة»[٦].

ويلاحظ أن القاعدة المتاحة للتجنيد السياسي للأعضاء تضيق من مرحلة إلى أخرى، فمن قاعدة جماهيرية متسعة يتم إقامة العضوية المنظمة بدرجاتها الثلاث المشار إليها سابقاً، ثم من قاعدة العضوية العاملة يتم تجنيد الأعضاء المجاهدين، وكل هذا يتم وفقاً لقواعد صارمة شديدة الدقة. ولمكتب الإرشاد والمرشد العام دور مباشر وقوي في هذا المجال، فإذا ما علمنا أن المرشد العام كان مسيطراً سيطرة شبه تامة على مكتب الإرشاد، فيمكن القول إنه كان له دور مهم في هذا الصدد. كما يلاحظ أن أحد العوامل المهمة لتجنيد العضو وتصعيده من درجة إلى أخرى، هو الطاعة والالتزام التام بالأوامر والواجبات التي تحددها له الجماعة، ولعل في قَسَم البيعة عند الاخوان ما يؤكد هذا. يقول هذا القسم «أعاهد الله العلي العظيم على التمسك بدعوة الاخوان المسلمين والجهاد في سبيلها والقيام بشرائط عضويتها والثقة التامة بقيادتها، والسمع والطاعة في المنشط والمكره، وأقسم بالله على ذلك، والله على ما أقول وكيل»[٧]. وواضح أن هذا القسم يعني الخضوع التام للمرشد من قبل الأعضاء، وفي أدبيات الاخوان العديد من الآراء في هذا الموضوع والتي تدور حول الأسس الفقهية لهذا الوضع[٨].

ولنعرض لآراء الشيخ عمر التلمساني المرشد العام الثالث للاخوان المسلمين في

---

(٥) حسن البنّا، «تذكرة الداعي،» **مجلة الإخوان المسلمين**، العدد ٩.

(٦) حسن البنّا، **مذكرات الدعوة والداعية**، تقديم السيد أبي الحسن علي الندوي ([د. م.: د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ١٩٤.

(٧) نقلاً عن: السعيد، حسن البنّا: **مؤسس الإخوان المسلمين، متى وكيف ولماذا؟**، ص ٥٢.

(٨) انظر في ذلك: أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية** (القاهرة: جامعة القاهرة؛ مطبوعات الجماعة الإسلامية، ١٩٧٧).

هذا الجانب، فبالنسبة إلى بيعة الامام أو المرشد العام يقول إن كلمة البيعة التي يدور حولها الكثير من الجدل، بل ربما الشكوك من الذين يريدون أن يشوهوها ليست بالكلمة التي تخيف انساناً أو تربط انساناً بإنسان لأن الله تعالى يقول: **﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾**(٩)، فالأخ المسلم ـ على حد قوله ـ إذا بايع رئيس الجماعة، فهو لا يبايع إنساناً بالذات، ولكنه يبايع الله سبحانه وتعالى على الوفاء مخلصاً في العمل الذي أراد أن يساهم فيه(١٠).

ولن نعلق على هذا الرأي إلا بأن المخاطب في هذه الآية هو رسول الله ﷺ. ويقول الشيخ التلمساني عن العلاقة مع المرشد العام: «نحن أميل إلى الثقة في كلام مرشدنا عن أي شخص آخر، نعتقد دائماً أنه على صواب إلا إذا حاد فنقول له إنك لست مرشداً»(١١).

ونصل إلى **المرحلة الثالثة** من مراحل التجنيد السياسي وهي مرحلة تجنيد الأعضاء المجاهدين. وضع البنا نظاماً يعرف باسم نظام الأسر، الذي يعتبر المجال العملي للتربية الروحية للاخوان المسلمين. وعندما نظمت عضوية الاخوان إلى مراتب، أصبح دخول نظام الأسر قاصراً على الاخوان العاملين، وكانت كل أسرة تتكون من عدد يتراوح ما بين خمسة وعشرة أعضاء، وتقوم على أساس فئوي، فكانت تتكون إما من طلبة أو موظفين أو عمال. ومن تعاليم نظام الأسر أن يعرف كل فرد فيها أعضاء أسرته الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والعائلية، وكانت كل أسرة تعقد اجتماعاً أسبوعياً في منزل أحد الأعضاء لزيادة التآلف، وتدارس النواحي الدينية، كما كان من برامجها القيام برحلات وحضور اجتماعات روحية، مع أشخاص أكثر إلماماً وفهماً لشؤون الدعوة. ولم يلبث نظام الأسر أن تحول إلى نظام لتخريج المجاهدين، وهم خاصة الاخوان وأرقى مراتب العضوية فيها. وقد وجه الإمام البنا خطابه إلى الاخوان المجاهدين في رسالة التعاليم(١٢)، وحدد في هذه الرسالة أركان البيعة بعشرة هي: الفهم؛ الإخلاص؛ العمل؛ الجهاد؛ التضحية؛ الطاعة؛ الثبات؛ التجرد؛ الاخوة، والثقة. وعرف الجهاد بأنه الفريضة الماضية إلى يوم القيامة، والمقصودة بقول رسول الله ﷺ: «من مات ولم يغز ولم ينو الغزو مات ميتة الجاهلية»؛ وفسر التضحية بأنها بذل النفس والمال والوقت والحياة وكل شيء في سبيل الغاية؛ وفسر الطاعة، بأنها امتثال للأمر وانفاذه تواً في العسر واليسر والمنشط والمكره؛ وفسر الثقة، بأنها اطمئنان

---

(٩) **القرآن الكريم،** «سورة الفتح،» الآية ١٠.

(١٠) حوار مع الشيخ عمر التلمساني، **المصور** (القاهرة) (٢٢ كانون الثاني/يناير ١٩٨٢).

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) عبد العظيم رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص** (القاهرة: مطابع روز اليوسف، ١٩٨٢)، ص ٤٥ ـ ٤٦.

الجندي إلى قائده في كفاءته وإخلاصه اطمئناناً عميقاً[١٣].

ويرى عبد العظيم رمضان أن الأسر قد أصبحت مدخلاً للنظام الخاص باعتباره المجال العملي للجهاد، والأسر هي المجال الروحي، فقد روعي في نظامها أن ينقل العضو إلى النظام الخاص انتقالاً تدريجياً طبيعياً[١٤]. والواقع أن الأسر أصبحت واحدة من القنوات التي يتم من خلالها تجنيد الأعضاء للانضمام إلى النظام الخاص، فلم يكن العديد من أعضاء النظام الخاص ملتحقين بالأسر، وبعضهم لم يكن عضواً عاملاً في الاخوان[١٥]، ولكن مع اتجاه قيادة الجماعة إلى بناء النظام الخاص اتبعت أكثر من وسيلة ولجأت إلى أكثر من قناعة لتجنيد أعضاء النظام الخاص.

٢ ـ أسلوب تجنيد عضو التنظيم الخاص بالاخوان المسلمين

سنستند في عرضنا أسلوب تجنيد عضو التنظيم الخاص بالاخوان المسلمين إلى أحد قادة هذا التنظيم وهو محمود الصباغ، من خلال ما كتبه ونشر عام ١٩٨٩، وقد استند في عرضه إلى الأوراق المضبوطة في واقعة ضبط سيارة الجيب عام ١٩٥٠[١٦]، والتي حوت الأوراق الخاصة بهذا التنظيم.

ويوضح الصباغ في كتابه أسلوبين من أساليب التجنيد السياسي لأعضاء النظام الخاص للاخوان المسلمين، الأول عند بداية تكوين هذا التنظيم، وكان الأسلوب المتبع هو «أن يرتبط بالأخ عبد الرحمن السندي بصفته المسؤول عن إعداد هذا الجيش المسلم في تنظيم الاخوان المسلمين، كل من يرى نفس الرأي ويشعر بنفس الشعور، ويجب الارتباط بالجيش المسلم الذي يجري إعداده لأداء فريضة الجهاد، وكان أول ما يتعاهد عليه من يكتشف الأخ الصالح للارتباط بهذا الجيش مع العضو الجديد، هو تميز هذا الجيش عن الدعوة العامة بالسرية الكاملة في أقواله وأفعاله، فلا يصح الحديث في شأنه، إلا مع زميل من أعضائه الذين يتعرف عليهم بواسطة قيادة النظام، وكان أول ما يختبر به جدية العضو الجديد فيما أعلنه من رغبة صادقة في الجهاد في سبيل الله أن

---

(١٣) محمد شوقي زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٤)، ص ٣٨ ـ ٣٩، نقلاً عن: رمضان، المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٤) رمضان، المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٥) انظر في ذلك: محمود الصباغ، **حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٩).

(١٦) تم ضبط هذه السيارة في منطقة عابدين عام ١٩٤٨، وقد أصدر النقراشي باشا، رئيس الوزراء آنذاك، قراراً بحلّ جماعة الإخوان المسلمين، وألقى القبض على مجموعة من أعضاء الجماعة والتنظيم الخاص وقدّموا للمحاكمة بتهمة محاولة قلب نظام الحكم باستخدام القوة.

يكلف بشراء مسدس على نفقته الخاصة»[17].

وقد تطور، بعد ذلك، أسلوب تجنيد الأعضاء بعد استكمال البناء التنظيمي للنظام الخاص، «فأحد أفراد الجيش يرشح شخصاً يرى من روحه ما يناسب التجنيد ثم يرسل الترشيح إلى القيادة العليا، مرفقاً به بيان الأسباب التي دعت الفرد إلى هذا الترشيح مع تقرير شامل عن حالة المرشح الصحية والاجتماعية، وطباعه البارزة، وميوله الحزبية وثقافته، ويذكر أمام كل حالة التفصيلات الخاصة بها، ويكفي الميل لأي حزب آخر كي يرفض الترشيح رفضاً باتاً، إذ يجب أن يكون المرشح مؤمناً تماماً بصلاحية الدعوة كمبدأ، وأنه متى توفر هذا الإيمان التام، فإنه يمكن ضم أي شخص ولو كان ذا عاهة، إذ إن لكل عمل ما يناسبه، ومجلس القيادة هو الذي يقبل المرشح أو يرفضه»[18]. ويمكن أن تسمى هذه المرحلة في التجنيد، للانضمام إلى النظام الخاص، مرحلة الترشيح، فإذا ما قبل المرشح تبدأ مرحلة جديدة وهي مرحلة الاختبار. ويلاحظ أنه قد تم تشكيل خاص لهذه المرحلة يسمى جماعة المكونين، ويتخصصون في هذا العمل، ويقابل المكون الشخص المرشح للانضمام إلى النظام الخاص على انفراد في مكان محدد (المنزل، مثلاً)، ويكون الضوء مناسباً، بحيث يكون للمقابلة الأثر المطلوب في نفس الشخص. بعد ذلك تبدأ عملية الإعداد والاختبار للعضو المراد تجنيده، من خلال ثماني جلسات تتضمن التعرف إلى المعلومات الخاصة بهذا الشخص كافة، وتوجيهات خاصة بالثقة في القيادة والاقتناع بمشروعية العمل، وضرورة الصوت والكتمان، وكذلك توجيهات خاصة بما يجب مراعاته عند تكليفه القيام بأي عمل. كما تشمل هذه الجلسات تكليفه بعمل له أهمية ورسم خطة له، ومراقبته أثناء التنفيذ، ثم العدول عن الفكرة مع إفهامه بأسباب هذا العدول بشكل معقول في حالة النجاح بالاختبار. يقدم الشخص للبيعة في القاهرة، بصحبة باقي أفراد جماعته، ويكون ارتباط أفراد الجماعة لأول مرة وقت البيعة. يقوم رقم (١) بتوصية الأفراد بحق الطاعة لأميرهم بعد البيعة مباشرة، وفي حالة الرسوب في أحد الاختبارات السابقة يلحق الشخص بأسرة، أو ما شابه ذلك من الأعمال العامة، وفي حالة النجاح يعرف الشخص أن ما فات كان اختباراً وقد اجتازه بنجاح، وأنه الآن في انتظار أوامر حقيقية[19].

تبدأ بعد ذلك مرحلة التكوين للعضو الذي تم تجنيده للانضمام إلى النظام الخاص، وتتكون هذه المرحلة من خطوات أربع، مدة كل منها خمسة عشر أسبوعاً،

---

(١٧) الصباغ، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٩ و١٣٤.

تتضمن الأولى دروساً في المحاسبة وكتابة التقارير، ودراسة السلاح، وطريقة جمع الأخبار، ودروساً في القرآن الكريم، والإسعافات الأولية، وتدريباً رياضياً. وبعد الانتهاء من الدراسة تعقد القيادة امتحاناً في ما ورد فيها، ينقل الناجحون فيه إلى المرحلة الثانية في التكوين وتشمل دراسة قانونية، ودراسة عملية وتطبيقية في مجال رسم الخرائط وتقدير المسافات ودراسة البوصلة، إضافة إلى بعض التدريبات الرياضية والروحية. ويجري امتحان ينتقل من يجتازه إلى المرحلة الثالثة التي تشمل تعليم قيادة الدراجة النارية والسيارة، ودراسة في القانون والإسعاف وتدريبات رياضية إضافة إلى دراسة منطقة معينة في القاهرة والأقاليم ورسم خريطة جغرافية لها وبيان الأبنية المهمة تفصيلياً. كذلك يجري امتحان يؤهل من اجتازه للمرحلة الرابعة التي تشمل قيام كل فرد من أفرادها بحصر قوات الشرطة في قسم معين، وحصر قوات المرور وأماكنهم في منطقة معينة، ودراسة عملية لمدينة القاهرة، وذلك ببيان أحيائها وعلاقتها بعضها بالبعض الآخر، ومسالكها، ومواصلاتها، وكيفية مهاجمة مكان ما، ودراسة حربية، ودروساً في القانون وتدريبات رياضية ودراسة في التعقب يقوم بها كل فرد. ثم يعقد امتحان يكون من اجتازه قد اكتسب العضوية الكاملة في التنظيم الخاص للاخوان المسلمين[٢٠].

ويمكن من خلال هذا العرض أن نقدم الملاحظات التالية:

أ - إن أسلوب تجنيد عضو الجهاز الخاص للاخوان المسلمين قد تميز بالتعقيد الشديد، والدقة البالغة، كما أن العضو لا يكتسب العضوية الكاملة إلا بعد فترة طويلة من التكوين تشمل العديد من الاختبارات الدقيقة.

ب - إن عملية التكوين تشمل الجوانب الروحية والاجتماعية والنفسية بالنسبة إلى الشخص المرشح للانضمام إلى العضوية، وذلك بحيث يتم دمج العضو في الجماعة دمجاً كاملاً، كما أن هذه المرحلة تتسم باكتسابه العديد من المهارات الرياضية والعسكرية وجمع المعلومات والأخبار وإعداد التقارير. كما أنها تتسم بطول الفترة، فمرحلة التكوين تتم خلال ستين أسبوعاً تسبقها مرحلة الاختبار، وهي تستغرق حوالى ثمانية أسابيع، فإجمالي هذه الفترة حوالى ثمانية وستين أسبوعاً، أي حوالى سنة ونصف السنة، وهي فترة طويلة يخضع خلالها العضو المرشح للمراقبة وللعديد من الاختبارات الدقيقة، النظرية والعملية.

ج - يتم الزام العضو المرشح بضرورة الكتمان وعدم إفشاء السر وإلا تعرض للموت، وقد جاء في هذا الصدد أن أية خيانة أو إفشاء سر، بحسن قصد أو بسوء

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤ و١٣٨.

قصد، يعرّض صاحبه للإعدام، وإخلاء سبيل الجماعة منه مهما كانت منزلته، ومهما تحصن بالوسائل واعتصم بالأسباب التي يراها كفيلة له بالحياة، ويتم الزامه كذلك بالثقة التامة في قيادته المباشرة، فلا يجوز له رفع الأمر إلى القيادة الأعلى إلا عن طريق رقم (١)، ومخالفة ذلك ينظر فيها مجلس للتحقيق[٢١].

وما نصل إليه من خلال هذا العرض المفصل لأسلوب التجنيد السياسي لأعضاء جماعة الاخوان المسلمين، سواء في محيطها العام أو النظام الخاص، يتمثل في النتائج التالية:

(١) تعددت أساليب التجنيد السياسي للأعضاء وتطورت بما يتناسب ومراحل تطور الجماعة، سواء بالنسبة إلى مستوى الدعوة العامة العلنية أو مستوى التنظيم الخاص السري، الأمر الذي يعني توافر الخبرات التنظيمية الكفوءة والفعالة لدى الجماعة.

(٢) إن التجنيد السياسي في مفهوم الاخوان لا يتوقف عند إبداء العضو رغبته في الانضمام إلى الجماعة، بل يمتد إلى مرحلة قد تطول أو تقصر بحسب نوع العضوية التي سيرشح لها العضو الراغب في الانضمام، يتعرض خلالها العضو المرشح لإعداد فكري ونفسي وبدني ومهاراتي يتناسب ونوع العضوية المرشح لها ودرجتها.

(٣) إن عملية تكوين العضو المرشح تقسم بمحاولة دمجه دمجاً كاملاً في الجماعة، وتتم هذه العملية على مراحل بحيث يشعر العضو أن هذا أمر طبيعي، وقد أشار إلى ذلك قاتل النقراشي باشا في اعترافاته أمام المحكمة، حيث قال إنه انتقل إلى العمل في النظام الخاص للاخوان بشكل تدريجي طبيعي ولم يشعر بأي جديد في الأمر[٢٢]. وعملية الدمج هذه كانت تتم من خلال إحاطة العضو بسيل من الواجبات التي تحيط بحياته كلها، وترسم له أعماله وسلوكه اليومي وعلاقاته الشخصية وأدق تفاصيل حياته. واتباع هذه التعليمات يجعل العضو عضواً بالجماعة في كل لحظة من لحظات حياته، فيمارس نشاطه اليومي ليس باعتباره فرداً عادياً ولكن باعتباره عضواً وأخاً مسلماً، بحيث يصبح كما لو كان يستمد وجوده المادي من الجماعة، ويخلق فيه ذلك الطواعية والسلاسة لجماعته، فيشكل مع الآخرين من إخوانه مجتمعاً مغلقاً يحيا أفراده حياتهم اليومية وفق تعليمات وضعتها قيادتهم، لا يشاركهم أحد في الالتزام بها من خارجهم. بهذا يذوب الأفراد في الجماعة وفي زعيمها المجسد لها المبايع على

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٢) رمضان، **الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص**، ص ٤٦، والسعيد، **حسن البنا: مؤسس الإخوان المسلمين، متى وكيف ولماذا؟**، ص ٥٣ ـ ٥٤.

السمع والطاعة بواسطة أمور لا تتعلق بهدف سياسي معين ولا بمنطق عقلي واضح ولا بنشاط عام محدد، وإنما يذوبون بالانسياق من الداخل باعتبار ما يتهدد الكيان الذاتي للفرد الذي تبني الجماعة جزئياته، وما يتهدده من انهيار وتهدم لو لفظته الجماعة من صفوفها[٢٣].

عملية الدمج هذه، وتكوين المجتمع المغلق، والإحساس المغالى فيه بالذات باعتبار أنه ينتمي إلى الجماعة التي يعد منهاجها وحده، هو الإسلام الصحيح ولا يعتبر غيره كذلك[٢٤]، كلها عوامل تكوّن إنساناً متعصباً لجماعته لا يقبل بسهولة رأي الآخر الذي يختلف معه في الفكر، بل ينظر إلى هذا الآخر نظرة متعالية تستند، ضمنياً، إلى أن إسلام هذا الآخر غير صحيح طالما أنه لم يوال الجماعة ولم ينضم إليها. وهكذا يكون عضو الجماعة قد خطا خطوات واسعة نحو العنف السياسي كسلوك.

(٤) على الرغم من أن عملية الدمج الكلي للعضو في الجماعة تعد شاملة للأعضاء كافة، فإنها تتم بدرجة أكبر بالنسبة إلى درجتين مهمتين من درجات العضوية، وهما درجة المجاهدين ودرجة أعضاء النظام الخاص، وهما المسؤولان اللذان سيمارسان العنف السياسي في أوضح صوره كالاغتيال السياسي مثلاً، الأمر الذي يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من أن أسلوب تكوين العضو بعد تجنيده يؤهله لممارسة العنف السياسي.

(٥) إن هذا الأسلوب في تكوين عضو الجماعة، يرجع إلى رؤية الاخوان المسلمين للإسلام بوصفه نظاماً يشمل جوانب حياة الإنسان كافة؛ وفي هذا الصدد يقول الشيخ عمر التلمساني: «الدين لا يعرف شيئاً اسمه سياسة ولكن الدين ينظم حياة الفرد في جميع النواحي، كيف يأكل ويشرب، يتاجر ويتزوج، كيف يحكم وكيف يُحكم، وكيف ينام، حتى ان أحد الأعراب قال لبعض الصحابة، لقد علمكم الرسول ﷺ، كل شيء حتى قضاء الحاجة. إن القول بأن الاخوان المسلمين يعملون في السياسة هو قول غريب، ونحن نشتغل بالدين وعندما أقول الربا حرام فإنني لا أتعرض إلى الناحية السياسية والاقتصادية للبلد، ولكنني تعرضت للناحية الدينية بالتصدي، كذلك إذا قلت إن الدين يطالب بحرية الفرد وحكم الشورى، فأنا لا

---

(٢٣) طارق البشري، **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٧١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣، ويلاحظ أن طارق البشري، وإن كان قد أعاد النظر في بعض أفكاره، يصوّر حركة الإخوان المسلمين في تقديمه للطبعة الثانية من الكتاب، إلا أن هذه النقطة لم يعد فيها النظر. انظر: «المقدمة،» في: المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٦٨.

أتكلم في ناحية سياسية في الحكم أبداً، بل أتكلم لأن الله سبحانه وتعالى يقول وأمرهم شورى بينهم»[٢٥].

(٦) إن الجانب المتعلق بالنواحي العسكرية أعطى النظام الخاص للاخوان أهمية بالغة في مرحلة تكوين العضو، ولم يقتصر على الجانب القتالي فحسب، بل امتد إلى الجانب السياسي لاستخدام الأداة العسكرية، ممثلاً في جمع المعلومات والأخبار والتدريب على إعداد التقارير في هذا الصدد، الأمر الذي وفر لقيادة النظام الخاص معلومات وفيرة عن الحالة الأمنية في البلاد والأماكن الاستراتيجية فيها، وكيفية السيطرة عليها، وبخاصة بالنسبة إلى العاصمة القاهرة، وهو الأمر الذي يثير أكثر من تساؤل حول الهدف من جمع هذه المعلومات، بغضّ النظر عن المقولة التي يطلقها الاخوان عادة لتبرير ذلك بوصفه إعداد المقاتلين والفدائيين لمواجهة المستعمر، وبخاصة مع إجماع مؤرخي هذه الفترة على ضعف مشاركة الاخوان في هذا النشاط.

(٧) اعتمدت جماعة الاخوان المسلمين على علاقات العبادة والصداقة والقرابة كمدخل للتجنيد السياسي للأعضاء، وإن كان اعتمادها أكثر على علاقات العبادة والقرابة في المستوى العام العلني للجماعة، والذي يطلق عليه المحيط العام؛ أما في ما يتعلق بالنظام الخاص، فكان المدخل الأساسي هو علاقة الصداقة، فمحمود الصباغ انضم إلى عضوية هذا النظام من خلال صديقه مصطفى مشهور. كما أننا لا نجد من خلال تحليل علاقات قيادة هذا الجهاز أي علاقة للقرابة، الأمر الذي يؤكد ما توصلنا إليه من أن علاقة الصداقة كانت المدخل الأول الذي اعتمدت عليه الجماعة للتجنيد في النظام الخاص.

(٨) إن اهتمام الجماعة ومرشدها الأول بالصعيد، إلى حد قيامه برحلاته إلى قراه ونجوعه في فصل الصيف الشديد الحرارة في هذه المنطقة، يثير أكثر من تساؤل حول أهمية اتخاذ البعد المكاني في التحليل، وبخاصة أن صعيد مصر يعد من أكثر المناطق تخلفاً من حيث الخدمات والمرافق التحديثية، كما تسوده نوعية معينة من العلاقات الاجتماعية التقليدية التي تحتل فيها العائلة والقبيلة والعشيرة مكانة مهمة. وتشير إحدى الدراسات إلى أن مدينة أسيوط قد أصبحت معقلاً مهماً للاخوان المسلمين عام ١٩٣٦، بحيث استطاعت الجماعة أن تجند في صفوفها أئمة المساجد ومدرسي المدارس الأولية، الأمر الذي أكسبها فعالية سياسية في أحياء أسيوط الفقيرة. ومما ضاعف في الوقت نفسه استقطاب الاخوان لفئات واسعة، أن أسيوط استهدفت منذ منتصف القرن التاسع عشر من حملات التبشير المختلفة[٢٦]، الأمر الذي

---

(٢٥) حوار الشيخ عمر التلمساني مع مجلة المصور (القاهرة).

(٢٦) صابر أحمد نايل، «العنف الديني في مصر،» الحلقة الثانية، **مجلة اليقظة العربية** (القاهرة)، السنة ٤، العدد ٦، ص ٢٨.

يجعلنا نصل إلى أن جماعة الاخوان كانت تعطي اهتماماً خاصاً بالبعد المكاني وخصائصه في عملية التجنيد السياسي للأعضاء.

بعد أن عرضنا تفصيلاً لأسلوب التجنيد السياسي لجماعة الاخوان المسلمين في محيطها العام ونظامها الخاص السري، نعرض الآن أسلوب التجنيد السياسي لدى ثلاث جماعات إسلامية معاصرة، هي:

(أ) حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه صالح سرية في مطلع السبعينيات والمعروف بجماعة الفنية العسكرية.

(ب) جماعة المسلمين بزعامة شكري مصطفى والمعروفة باسم جماعة التكفير والهجرة.

(ج) تنظيم الجهاد الإسلامي بزعامة محمد عبد السلام فرج الذي نفذ عملية اغتيال الرئيس الراحل أنور السادات.

لنتناول كلاً منها بشيء من التفصيل.

أ ـ أسلوب التجنيد السياسي لحزب التحرير الإسلامي الذي قام بعملية الفنية العسكرية عام ١٩٧٤

تحرك صالح سرية مؤسس هذا الحزب في أوساط الشباب والطلبة في القاهرة والإسكندرية والكلية الفنية العسكرية، ونجح بضم عدد لا بأس به منهم، مع بعض الجنود، وكان عدد أعضاء التنظيم الذين كشفوا وقبض عليهم حوالى مئة عضو، وكان هناك بعض الأعضاء لم تصل إليهم يد أجهزة الأمن. وبحسب ما جاء في التحقيقات كانت الأولوية لتجنيد الشبان الحديثي السن، من طلبة الجامعات والمدارس الثانوية، تحت ستار الدين. وكان يراعى في الاختيار الأفراد الذين يتسمون بالاندفاع والتهور والاستعداد لتنفيذ ما يؤمرون به دون تردد، التزاماً بمبايعتهم لرئيس التنظيم على السمع والطاعة، كما كان يراعى فيهم كذلك ألا تكون لهم ارتباطات يحرصون عليها من وظيفة أو زوجة أو ولد، وعدم ارتباطهم بجماعات دينية أخرى. وكان سرية حريصاً على عدم إثارة الشكوك حوله، فلم ينفق مليماً واحداً على التنظيم، بل على العكس طلب إليهم التبرع للتنظيم.

ونجح بتشكيل مجموعات عدة من الشباب، كل مجموعة تضم ما بين أربعة وستة أعضاء لا يعرف أي منها أفراد المجموعات الأخرى. ويذكر الطالب كامل محمد عبد القادر أنه تعرف إلى شخص اسمه طلال الأنصاري في مسجد بمحطة الرمل في الإسكندرية، وبعد أن قويت الصلة بينهما ذكر له أن هناك جماعة اشترك فيها تهدف إلى الاستيلاء على السلطة في مصر، وإقامة الدولة الإسلامية، «وأرسلني لمقابلة أمير

هذه الجماعة وكان صالح سرية، وبعد أن وافق على انضمامي بايعته بقولي: «أبايعك على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، والله على ما أقول وكيل وإنك على ما أقول شهيد»». ويضيف: «طلب د. سرية أن أعمل أنا وزملائي على ضم أفراد جدد، فتمكنا من ضم حوالى ٦٠ عضواً في الإسكندرية وحدها قسموا إلى ست جماعات يرأس كلاً منها أمير»، وكانوا يعقدون اجتماعاتهم التي تتخذ طابع السرية في الحدائق العامة، في مجموعات صغيرة، وقد كان للجماعة فروع في الجيزة. وتعقد اجتماعات بين أعضاء الجماعة في القاهرة والاسكندرية، كما تعقد اجتماعات خاصة بين قياداتها في الأماكن العامة، وفي المساجد. وأجريت بعض التجارب على ثبات الأعضاء، والتزامهم بالسمع والطاعة لأميرهم، فكان يطلب من بعضهم الحضور إلى مكان محدد في ساعة محددة متأخرة من الليل، وكان يطلب من البعض الآخر حمل حقائب ثقيلة زاعماً أنها تحوي متفجرات، والمرور بها أمام مبان تشغلها أجهزة الأمن. كان أسلوب سرية في التجنيد، وفي اختيار الأعضاء يقوم على أساس تشكيل التنظيم في صورة خلايا صغيرة متفرقة لا يعرف بعضها البعض الآخر.

ب ـ أسلوب التجنيد السياسي في تنظيم جماعة المسلمين بزعامة شكري مصطفى

كان شكري مصطفى بين معتقلي الاخوان المسلمين الذين أفرج عنهم السادات في مطلع السبعينيات ومع خروجه من السجن عاد إلى موطنه في أسيوط، ليبدأ نشاطه في بناء تنظيم المسلمين، وكان أول من جنده ابن شقيقته ماهر عبد العزيز بكري الذي انقطع عن الدراسة، وانضم إلى التنظيم ووصل فيه إلى حد اعتباره خليفة شكري مصطفى الذي يرأس التنظيم من بعده إذا ما مات أو قبض عليه. وبدأ التنظيم يتسع حتى وصل عدد أعضائه خلال خمس سنوات إلى خمسة آلاف عضو، بينهم من لا يزيد عمره على أربعة عشر عاماً، وبينهم من يبلغ السبعين من عمره، وفيهم نساء وفتيات، وأسر كاملة (رجل وزوجته وأولاده)، أو شاب وشقيقاته، أو آخر وأشقاؤه، وعدد كبير منهم طلبة، إلى جانب موظفين، وتجار صغار وعاطلين عن العمل.

ويذكر اثنان من قيادات التنظيم ظروف تجنيدهم، فيشيران إلى أنهما سمعا عن شكري مصطفى وأنه يتحدث عن الدين، فذهبا إليه في أسيوط واستمعا إليه، وانضما إلى جماعته، ويشير أحدهما إلى أن دوره كان تلقي رسائل أمراء الجماعات ورفعها إلى شكري مصطفى، وتدريب الأفراد على الدفاع عن النفس. وقد أقاموا معسكراً للتدريب البدني والعسكري. وكان تنظيم جماعة المسلمين التنظيم الوحيد الذي ضم النساء والفتيات إليه، وزوجهن إلى الأعضاء الرجال، حتى المتزوجة منهن كان يحق لها الزواج من آخر، لأنها بمجرد الانضمام إلى الجماعة تصبح حرة، ومحرمة على زوجها الآخر لأنه كافر. ولا شك في أن شكري مصطفى كان يريد إقامة مجتمع خاص،

مثالي ينمو ويكبر ويقوى، ليصبح قادراً على مواجهة مجتمع الكفر والجاهلية؛ لذلك كانت المرأة عنصراً مهماً في تنظيمه: «أليست هي الرحم الذي ينجب؟». ولكي ينظم شكري مصطفى الأحوال الشخصية في جماعته، أعد نوعين من البطاقات للزواج: **الأول** بطاقات للرجال تسجل فيها بيانات الزوج: اللقب، الاسم، ما يحفظه من القرآن والحديث، مدى فهمه للفقه، ثقافته العلمية، حالته العلمية، مدى قدرته المالية والقانونية على الهجرة. وهناك خانة لتقويم أمير الجماعة له: مندفع، متردد، قدرته على الثبات والثقة والولاء وفهم المنهج. والنوع **الثاني** بطاقات للنساء، تسجل فيها بيانات عن الشكل، اللون، الحجم، الصفات البارزة ـ إن وجدت ـ وموقفها العائلي. وقد تولى شكري مصطفى كل الأمور، ومنها اختيار الزوج المناسب للفتاة المناسبة، عقد القرآن، اختيار عش الزوجية، وتحديد عمل الزوجة، أحياناً. وكان العمل، إلى جانب الواجبات المنزلية المعتادة، ينحصر في الصناعات الغذائية والحرف البسيطة. وقد اشترطت الجماعة على الفتاة التي تنضم إليها أن تطيعها طاعة عمياء، وكان وراء هذا الشرط قائمة كبيرة من الممنوعات والمحرمات. أما هذه الممنوعات والمحرمات بالنسبة إلى الرجال فتتلخص بأن كل ما يأتي من المجتمع الجاهلي الكافر ممنوع وحرام.

وقد حدد شكري هدفه أمام المحكمة بقوله: «إن مهمتي الأولى والأعظم والتي لا يحل لي أن أغادرها إلى ما دونها هي تأسيس الانطلاق الإسلامي، وإيجاد الجماعة المسلمة والدولة المسلمة؛ ان موضوعي الأصيل هو السعي لإقامة الإسلام»[٢٧].

وتشير مجلة **روز اليوسف** في أحد تحقيقاتها الصحافية، إلى أنه كان معروفاً أن لهذه الجماعة معسكرات للتدريب على السلاح منتشرة في مناطق عديدة؛ وأن نساء هذه الجماعة يرتدين زياً خاصاً أشبه بزي الراهبات؛ وأن هذه الجماعة مسيطرة على الجمعيات الدينية في كلية التجارة في القاهرة، وكلية الهندسة في عين شمس، وكلية الطب في الإسكندرية، وكلية العلوم والهندسة والزراعة في المنصورة، وبعض كليات جامعة أسيوط؛ وأن عدداً من شبان هذه الجماعات يقومون وينامون بصفة دائمة في مساجد الجيزة وعابدين والقللي؛ وأن تنظيمات هذه الجماعة معروفة، وبصورة علنية، في الكثير من المدن والقرى المصرية، وبخاصة في محافظات المنيا وأسيوط والجيزة، وأن لهذه الجماعات استمارات عضوية مطبوعة توزع على أفراد الشعب[٢٨].

ج ـ أسلوب التجنيد السياسي لدى تنظيم الجهاد

يشير سعد الدين ابراهيم إلى ثلاثة أساليب للتجنيد استخدمها كل من تنظيم التكفير والهجرة والتنظيم الذي قام بعملية الفنية العسكرية، ويذكر أن كلاً من

---

(٢٧) محضر جلسة ١٩٧٧/١١/٧، القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧، أمن دولة عليا.

(٢٨) مجلة روز اليوسف (القاهرة)، (١١ تموز/يوليو ١٩٧٧).

المجموعتين ركز بصورة مختلفة بالنسبة إلى كل أسلوب من الأساليب الثلاثة. ففي حين اعتمدت جماعة التكفير والهجرة، بصورة أساسية، على علاقات القرابة والصداقة، اعتمدت جماعة الفنية العسكرية على علاقات الصداقة والعبادة، وبالطريقة نفسها اعتمد تنظيم الجهاد في بناء قاعدة عضويته على الأساليب الثلاثة: القرابة، الصداقة، العبادة. ويبدو أن تنظيم الجهاد في بناء قاعدة عضويته قد اعتمد على الأساليب الثلاثة بالتساوي دون أن يركز على أي منها على حساب الآخر[٢٩].

ويذكر أحد أعضاء التنظيم أن الفرق الرئيسي بين أسلوب التجنيد في تنظيم التكفير والهجرة، وأسلوب التجنيد في تنظيم الجهاد، أن الأول كان أكثر انتقاء من الثاني في عملية اختيار الأعضاء، حيث وضع شروطاً صارمة لعضويته، بينما فتح تنظيم الجهاد الباب واسعاً لدخول أعضاء جدد. هذه الرؤية تؤيدها إلى حد كبير أوراق القضية، وبعد تكوين مجلس الشورى تم تطبيق القرار الخاص بتوسيع قاعدة العضوية بنشاط، وقد كانت المساجد، وبخاصة المساجد الأهلية، هي الأماكن التي تم فيها رصد الأعضاء الممكنين والاقتراب منهم وتجنيدهم في النهاية، وتمت مفاتحة الأصدقاء والأقارب والجيران أيضاً.

وقد أوضح محمد عبد السلام فرج أمير التنظيم، في التحقيقات التي أجريت معه، أنه لم تكن هناك شروط محددة لعضوية التنظيم إلا أن يكون أخاً مسلماً صالحاً ملتزماً، ولم يكن مهماً أن يكون عضواً في جماعة إسلامية أخرى، باستثناء تنظيم الجهاد القديم الذي تأسس عام ١٩٧٩ وذلك كإجراء وقائي تجاه سلطات الأمن.

ولم يكن معنى الحصول السهل نسبياً على عضوية التنظيم أن الثقة الكاملة أعطيت لأي عضو أو أنه يتم تكليف أي عضو بسهولة بمهمة دقيقة، فقد كانت تلك المهام من اختصاص الأعضاء الذين تم اختبارهم فكرياً بصورة مكثفة، والذين تلقوا التدريب العسكري المطلوب بواسطة المجلس، الذي ثبت أن أعضاءه اتسموا بالمرونة والولاء والشجاعة وفوق كل اعتبار بالكتمان[٣٠].

وما إن كان رصد العضو الصالح للتجنيد يتم حتى يفاتح ويبلغ، بوضوح، أهداف التنظيم ووسائله، فإذا أظهر الرغبة تعرض عليه فرصة التدريب في ضوء هذه الأهداف، والتكتم المطلق كان صفة لها اعتبار كبير، وكان إلقاء المحاضرات عن الأمن جزءاً من برنامج التدريب الذي لا بد للعضو من تلقيه. وركزت المحاضرات على ضرورة عدم إلقاء أية أسئلة، عدا الأسئلة المتصلة بالمهمة التي تم تكليف العضو بها، وعدم كشف معلومات عن التنظيم للأصدقاء أو حتى أفراد الأسرة، وتجنب حضور

(٢٩) نقلاً عن: نعمة الله جنينة، **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر** (القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨)، ص ١١٤.

(٣٠) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

الاجتماعات الكبيرة. وتم تعليم الأعضاء استخدام الشيفرات في كتابة الرسائل. وكإجراء أمني تم إطلاق أسماء حركية على أشخاص معينين، وكان هناك شرط مسبق آخر لمن يكلف من الأعضاء بمهمة دقيقة وهو أن يقيم روابط تنظيمية داخل الوحدة التي ينتمي إليها[٣١].

من خلال هذا العرض لأسلوب جماعات الإسلام السياسي المعاصرة في التجنيد السياسي لعضويتها في مصر، يمكن أن نصل إلى النتائج التالية حول أسلوب التجنيد السياسي لهذه الجماعات في مصر:

(١) استفادت هذه الجماعات من خبرة الاخوان المسلمين في مجال التجنيد السياسي، وبخاصة التنظيم الخاص، وإن تفاوتت قدرات هذه الجماعات في هذا المجال؛ فبينما نجد تفوقاً واضحاً للاخوان المسلمين، نجد أن حزب التحرير الإسلامي كان أضعف هذه الجماعات من حيث القدرة على تجنيد الأعضاء، ولعل هذا يرجع إلى سرعة اكتشافه والقبض على أعضائه. وسنلحظ تزايد قدرة تنظيم الجهاد على تجنيد الأعضاء بالمقابلة بتنظيم جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، ويمكن أن نرجع هذا إلى أن هذا التنظيم قد وضع شروطاً أكثر تعقيداً للانضمام إليه، مقابلة بتنظيم الجهاد الذي اتبع أسلوب التوسع في العضوية.

(٢) سنجد توحداً في قسم البيعة بين الاخوان والجماعات الثلاث الأخرى من حيث مبايعة أمير الجماعة على السمع والطاعة في المنشط والمكره وفي العسر واليسر، والكتمان وعدم إفشاء السر حتى لأقرب الناس إليه، الأمر الذي يخلق نوعاً من أنواع الولاء الشخصي لأمير الجماعة من قبل العضو، وهو ما يجسد القيادة الفردية في هذه الجماعات.

(٣) استخدمت هذه الجماعات علاقات الصداقة والقرابة والعبادة كوسائل للتجنيد السياسي وإن اختلفت كل منها في درجة الاعتماد على كل منها، فبينما اعتمدت جماعة الاخوان المسلمين على علاقات القرابة والعبادة في ضم الأعضاء على مستوى المحيط العام، ركزت على علاقات الصداقة بالنسبة إلى النظام الخاص، كذلك ركّز حزب التحرير الإسلامي على علاقتي العبادة والصداقة. أما جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) فقد ركزت على أسلوب القرابة، بل سنلحظ أن شكري مصطفى قد استخدم هذا الأسلوب في بناء التنظيم من خلال قيامه بعملية تزويج الرجال والنساء الأعضاء في الجماعة، أما الجهاد فيبدو أنه استخدم العلاقات الثلاث بالتساوي.

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٤) نلاحظ تركيزاً واضحاً في نشاط هذه الجماعات في عملية التجنيد السياسي للأعضاء على منطقة الصعيد، بدءاً بالاخوان وانتهاء بتنظيم الجهاد، الأمر الذي يتطلب دراسة علمية متعددة الجوانب لهذه المنطقة لكي نصل إلى أسباب اتساع حلقات العضوية في هذه المنطقة. صحيح أن هناك بعض الدراسات في هذا المجال، لكننا نحتاج إلى دراسة متكاملة، إذ يركز كل منها على عامل أو أكثر لتفسير الظاهرة.

(٥) قام أسلوب التجنيد السياسي في معظم هذه الجماعات على أسس معقدة، وإن تفاوتت في درجة تعقيداتها من تنظيم إلى آخر، فسنجد أن نظام تجنيد أعضاء النظام الخاص للاخوان أكثر تعقيداً من نظام التجنيد لدى منظمة الجهاد، وسنجد كذلك أن التكفير والهجرة أكثر تعقيداً من بقية الجماعات المعاصرة من حيث أسلوب التجنيد. إلا أن معظم هذه التنظيمات قد اجتمع على ضرورة القيام بتكوين العضو تكويناً فكرياً ونفسياً وبدنياً معيناً، فالعضو يخضع فيها لبرامج التثقيف الفكري والإعداد النفسي التي تؤدي إلى تبلور شخصية ذات خصائص معينة، أهمها الثقة والطاعة والانصياع التام لأوامر أمير الجماعة؛ الإحساس بالذات والتميز من الآخرين غير المنتمين إلى هذه الجماعات؛ القدرة على العيش في مجتمع مغلق هو مجتمع الجماعة التي ينتمي إليها، إضافة إلى تدريب العضو عسكرياً على استخدام الأسلحة والمفرقعات، والتدريب الرياضي والبدني للدفاع عن النفس. ولا شك في أن برامج الإعداد هذه تهدف إلى توظيف العضو واستخدامه للقيام ببعض الأعمال ذات الطبيعة الخاصة، ليس من بينها ممارسة العمل السياسي العلني.

وما نخلص إليه هو أن أسلوب التجنيد السياسي لأعضاء هذه الجماعات وما يتبعه من عمليات للتكوين الفكري والبدني والعسكري يؤدي إلى إعداد العضو الإعداد المناسب للقيام ببعض أعمال العنف السياسي في المجتمع، بطريقة تجعله لا يشعر بأنه يقوم بعمل غير شرعي أو غير قانوني، بل بطريقة تجعله يؤمن بأن ما يقوم به هو ما يجب أن يفعله، وأنه نوع من الجهاد المقدس لإعلاء كلمة الله في الأرض، وإقامة الدولة الإسلامية استناداً إلى رؤية هذه الجماعات وفكرها.

ثانياً: خصائص البناء الهيكلي لجماعات الإسلام السياسي في مصر

من خلال مراجعة الدراسات والوثائق المتاحة لهذه الجماعات يمكن أن نحدد أهم خصائص البناء الهيكلي لهذه الجماعات على النحو التالي:

١ ـ تتراوح خصائص هذا البناء بين التعقيد الشديد والبساطة بين هذه الجماعات، فبينما تقدم جماعة الاخوان المسلمين نظاماً هيكلياً معقداً ومحكماً، سواء بالنسبة إلى النظام العام العلني أو النظام الخاص السري، فإننا نجد جماعة التكفير

والهجرة تتسم بالبساطة في البناء التنظيمي، فأمير الجماعة في القمة، ثم أمراء الجماعات ثم أعضاء الجماعات، والأمر نفسه بالنسبة إلى جماعة الفنية العسكرية. وتتوافر في هاتين الجماعتين قنوات الاتصال المباشر بين الأعضاء وأمير الجماعة، وهو ما لا نجده في نطاق النظام الخاص للاخوان الذي يمنع حدوث مثل هذا الاتصال إلا من خلال رقم (١) أي أمير الجماعة الصغيرة. أما تنظيم الجهاد فقد قدم نموذجاً وسطاً من حيث التعقيد والبساطة، حيث يقوم هذا التنظيم على الأمير الذي يرأس مجلس الشورى الذي يضم أحد عشر عضواً، ثم ثلاث لجان فرعية يرأس كلاً منها أمير، وهي اللجنة الاقتصادية، ولجنة الدعوة، ولجنة الإعداد، إضافة إلى ستة تشكيلات على مستوى محافظات: قنا ويرأسها أمير واحد؛ نجع حمادي ويرأسها أمير واحد؛ أسيوط ويرأسها ثلاثة أمراء؛ المنيا ويرأسها أميران؛ القاهرة والجيزة ويرأسهما أمير واحد[٣٢].

والواقع أن هذا التفاوت بين التعقيد والبساطة للبناء الهيكلي يرجع إلى عوامل عدة أهمها ظروف تكوين الجماعة، والأولويات التي حددتها لنشاطها، والمدى الزمني المتاح لها قبل اصطدامها بأجهزة الأمن، والخبرات التنظيمية المتاحة لها.

٢ ـ على الرغم من هذا الاختلاف من حيث درجة تعقيد البناء الهيكلي بين هذه الجماعات فإنها جميعاً قد اتسمت بسيطرة الفرد على جميع مستويات التنظيم. نجد هذا بوضوح في معظم هذه الجماعات بدءاً بالشيخ حسن البنا المرشد العام الأول للاخوان المسلمين، مروراً بصالح سرية فشكري مصطفى، فعبد السلام فرج. فمعيار الترقي في سلم التدرج الهرمي للسلطة في هذه الجماعات يستند أساساً إلى مدى ولاء العضو للقائد الفرد، ومن ثم فإن السمة الأساسية للعلاقة بين العضو والقيادة الفردية هي سمة الخضوع والولاء المطلق، وحتى جماعة الاخوان التي قدمت نموذجاً أكثر تقدماً نسبياً في هذا المجال، كانت تأخذ بعدم إلزامية الشورى للمرشد العام للاخوان، ولا تقتصر هذه العلاقة، علاقة الولاء والخضوع، على المستوى الأعلى للقيادة ولكنها تمتد إلى المستويات الأدنى أيضاً، فلا بد للعضو في القاعدة من أن يكون خاضعاً خضوعاً تاماً لأمير جماعته الصغرى، وهذا الأمير يخضع للمستوى الأعلى، وهكذا حتى نصل إلى قمة هرم السلطة في هذه الجماعات. غير أن هذا الخضوع في المستويات الأدنى يدور في محور أساسي ومحدد هو الولاء والخضوع للقيادة العليا الفردية في النهاية، الأمر الذي يجعل السمة الأساسية لعلاقات الأعضاء بسلطة هذه الجماعات هي السمة الأوتوقراطية في أنقى صورها ومعانيها.

٣ ـ اتسم البناء الهيكلي لهذه الجماعات بالمرونة والقدرة على التأقلم مع ظروف

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

التحرك، ولعل خير مثال على ذلك تنظيم الاخوان المسلمين في الجامعة الذي جاء بسيطاً وعلى درجة عالية من الكفاءة. فرئيس شعبة الجامعة هو المسؤول مسؤولية مباشرة عن رؤساء الكليات. وتنقسم الكليات إلى أقسام يختص كل قسم منها بشؤون إحدى السنوات الدراسية. ورؤساء أقسام الكلية مسؤولون عن سلوك أعضاء جماعتهم أمام أمير الكلية. وقد أتاح هذا التقسيم تنظيم الاخوان في داخل الجامعة في وحدات من الصغر بالقدر الذي يسمح لها بالتجمع بسرعة، ومن الكبر، أيضاً، بالقدر الذي يسمح لها بالتأثير الفعال داخل الكليات. أما الاتصال بين الكليات فكان يتم عن طريق أمير الجامعة. ولعل أهم ما كان يدهش معارض الاخوان في الجامعة قدرة الزعماء أو الأمراء على إيصال الإرشادات والقرارات عبر مستويات الاخوان المختلفة بسرعة شديدة وامتثال هؤلاء الأعضاء الكامل لتلك الإرشادات والقرارات[٣٣].

وقد أفادت الجماعات الإسلامية المعاصرة من هذه الخبرة التنظيمية للاخوان في الجامعة، الأمر الذي أدى إلى زيادة فعاليتها بشكل واضح في الجامعات المصرية في السبعينيات والثمانينيات.

٤ ـ اتجه معظم هذه الجماعات إلى الأخذ بالتنظيم العنقودي، الذي يقوم على أساس تكوين جماعات صغيرة لا يعرف بعضها البعض الآخر، من أجل توفير أقصى درجة ممكنة من درجات السرية لنشاطها، فأقصى عدد ممكن من الأعضاء الذين كان يمكن لعضو النظام الخاص في الاخوان أن يعرفهم أو يتصل بهم كان ثمانية[٣٤]، وتنظيم صالح سرية كان من بين مجموعة من الخلايا التي لا يعرف بعضها البعض الآخر، والأمر نفسه بالنسبة إلى تنظيم الجهاد.

غير أن هذه الخلايا العنقودية كانت ترتبط بالقيادة العليا لهذه الجماعات، الأمر الذي يتيح لها إمكانية الحركة السريعة، وتنفيذ ما يصل إليها من توجيهات من القيادة بشكل منظم وفعال. والواقع أن هذه الخصائص التي اتسم بها الهيكل التنظيمي لهذه الجماعات وإن كان قد جعل من السهل على قيادة هذه الجماعات تحريك أعضائها وتوجيههم للقيام ببعض الأعمال والأنشطة العنيفة في المجتمع، فإنه قد أوجد، أيضاً، ظاهرة أخرى أكثر تعقيداً، يمكن أن نطلق عليها ظاهرة توالد الجماعات الأكثر راديكالية وعنفاً من بين ثنايا هذه الجماعات. فنظراً إلى التدرج الهرمي المحكم والصرامة الشديدة في الخضوع للأمير، فإن بعض الأفراد من هذه الجماعات حاولوا الخروج منها، ليقوموا بتشكيل جماعات أخرى أكثر تشدداً وأكثر ميلاً إلى استخدام العنف، وحدث هذا في العديد من الحالات، وبخاصة تلك الحالات التي يرى فيها

(٣٣) ريتشارد ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة منى أنيس وعبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ج ٢: **التنظيم والايديولوجية**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٤) الصباغ، **حقيقة التنظيم الخاص ودوره في دعوة الإخوان المسلمين**، ص ١٤٥.

البعض أن قرارات القيادة لم تكن مناسبة من وجهة نظرها بالنسبة إلى ظروف الحركة. ومع صعوبة إيصال هذه الآراء إلى القيادة العليا وعدم وجود تقاليد للمناقشة والحوار الديمقراطي في البناء التنظيمي لهذه الجماعات، فإن البعض قد لجأ إلى أسلوب الخروج وتشكيل جماعة أو جماعات جديدة، وكان رد الفعل عنيفاً من جانب أية جماعة تنشق عنها مجموعة، الأمر الذي يصل إلى حد التصفية الجسدية لهؤلاء الأعضاء المنشقين، الذين كان لا بد لهم من مواجهة العنف بالعنف. وهكذا، تتسع دائرة العنف حتى في العلاقات بين هذه الجماعات بعضها بالبعض الآخر، ليصيب رذاذها المجتمع.

ثالثاً: التكوين العضوي لهذه الجماعات

ونقصد به في هذا البحث، نسبة الشبان إلى كبار السن في هذه الجماعات. الواقع أن معظم الدراسات والوثائق المتاحة عن هذه الجماعات يوضح أن النسبة الغالبة من أعضائها كانت للشبان، بل ان معظم هذه الجماعات كان يركز نشاطه وسعيه لتجنيد الأعضاء بين الشبان من طلبة المدارس والجامعات. ولا تختلف في هذا جماعة الاخوان المسلمين، التي أولت الجامعة اهتماماً خاصاً، وأقامت تنظيماً خاصاً بالجامعة، كما أن معظم أعضاء النظام الخاص أو السري الذي اضطلع بالقيام ببعض الأعمال العنيفة، كانوا من الشباب[٣٥]. والواقع أن طغيان عنصر الشباب على التكوين العضوي لهذه الجماعات يشكل عاملاً مساعداً على استخدام هذه الجماعات للعنف، نظراً إلى ما يتسم به السلوك السياسي للشبان من خيالية ومثالية ورفض للواقع[٣٦].

رابعاً: دراسة تحليلية مقارنة لواقع البناء التنظيمي لجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي

لا تتوافر المعلومات الخاصة بالبناء التنظيمي لجماعات الإسلام السياسي في بقية الأقطار العربية بالقدر المناسب كما هي الحال في مصر، ومن ثم، ففي ضوء ما هو متاح من معلومات، سنحاول أن نقدم دراسة موجزة لواقع البناء التنظيمي لهذه الجماعات من حيث أسلوب التجنيد السياسي للانضمام إلى هذه الجماعات،

---

(٣٥) أكدت هذا معظم الدراسات التي قام بها سعد الدين ابراهيم، وحميد الأنصاري، ونعمة الله جنينة على أعضاء الجماعات الإسلامية حيث أكدت معظم هذه الدراسات غلبة عنصر الشباب على أعضاء هذه الجماعات، وتوصل إلى النتيجة نفسها حسنين توفيق ابراهيم في دراسته عن العنف السياسي في مصر. كما تناول هذا الموضوع فؤاد زكريا في كتابه: **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦).

(٣٦) حسنين توفيق ابراهيم، **كيف نفهم ما حدث في الجزائر**، ص ٢٩.

وخصائص بنائها الهيكلي، وتكوينها العضوي، وذلك مع مقابلة هذه الجوانب بما هو قائم في مصر.

١ ـ أسلوب التجنيد السياسي

في ما يتعلق بأسلوب التجنيد السياسي للأعضاء سنجد أن هذه الجماعات قد استخدمت علاقات القرابة والطائفة والصداقة والعبادة، كمدخل لتجنيد الأعضاء، وإن اختلفت درجة أهمية كل منها من قطر إلى آخر. ففي المناطق العربية التي تتسم بالتنوع الديني والمذهبي والطائفي كما هي الحال في دول المشرق العربي التي تضم سوريا والعراق ولبنان وفلسطين والأردن[٣٧]، نلاحظ أن مدخل أسلوب التجنيد هو علاقات القرابة أو الطائفة، الأمر الذي تؤكده الخبرة السورية في هذا المجال، بحيث ينتمي معظم أعضاء جماعة الاخوان المسلمين إلى السنَّة. والجدير بالذكر أن هذه الجماعة، بفصائلها المختلفة، تمثل صلب جماعات الإسلام السياسي المعارضة في سوريا. والأمر نفسه سنلحظه بوضوح أكثر لدى الجماعات الإسلامية في لبنان ـ وإن كان أكثر وضوحاً ـ كحركة أمل وحزب الله. فعضوية مثل هذه الجماعات تكاد أن تقتصر على الشيعة، كما أن التيار الإسلامي الذي سيطر على مدينة طرابلس في شمال لبنان كان تياراً سنياً، ابتداءً من عام ١٩٨٥[٣٨]. وبينما لا نجد لحركات الإسلام السياسي نشاطاً واضحاً في العراق مقابلة بالأقطار العربية الأخرى، إلا أنه بفعل نجاح الثورة الإسلامية في إيران بزعامة الخميني، ظهر بعض التجمعات الشيعية الموالية لإيران[٣٩]. وإذا ما انتقلنا إلى السودان سنجد أن مدخل التجنيد السياسي لحزبين إسلاميين (حزبي الأمة والاتحادي)، كان الانتماء الطائفي إلى جماعة الأنصار بالنسبة إلى حزب الأمة، أو الانتماء إلى الطائفة الختمية بالنسبة إلى الحزب الاتحادي بعد سيطرة الجناح التقليدي عليه برئاسة الميرغني، أما الجبهة الإسلامية بزعامة حسن الترابي فهي تجمع يضم المثقفين[٤٠]، ومن ثم نتوقع أن يكون المدخل إلى التجنيد مختلفاً إلى حد ما. وفي ما يتعلق بتونس أوضحت دراسة الهرماسي اختلاف مناطق تركز هذه الجماعات من منطقة إلى أخرى في تونس، الأمر الذي يجعل لاعتبارات القرابة، من وجهة نظرنا، أهمية خاصة في عملية التجنيد السياسي

(٣٧) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٤٠) حديث حسن الترابي إلى مجلة: **المصور** (القاهرة).

لأعضاء هذه الجماعات، وإن كان لعلاقات العبادة تأثير لا يقل أهمية في ضوء رواية الغنوشي مرشد الجماعات الإسلامية. فقد بدأت هذه الجماعات في الانتشار من خلال الحلقات التي كانت تعقد في المساجد. وسنلحظ في الجزائر أن لعلاقات الصداقة أو الزمالة في الدراسة تأثيراً واضحاً في التجنيد لعضوية هذه الجماعات، فالجامعة كانت الميدان الرئيسي لنشاط هذه الجماعات. والواقع أن هذه الأساليب أو المداخل للتجنيد السياسي لعضوية هذه الجماعات لا تختلف عما هو قائم في مصر.

نستطيع أن نصل من خلال هذا التحليل إلى أن ثمة تأثيراً لأسلوب التجنيد السياسي في السلوك السياسي لهذه الجماعات، فكلما كان المدخل إلى هذا التجنيد هو العلاقات الطائفية أو علاقات القرابة، اتسم السلوك السياسي لهذه الجماعات بتزايد درجة العنف، الأمر الذي يؤكده ما يحدث في سوريا ولبنان، وما يحدث في صعيد مصر حيث المدخل العائلي أو القرابي أو الطائفي هو المسيطر على عملية التجنيد السياسي للأعضاء. ويلي هذا مدخل علاقات الصداقة والزمالة، بخاصة إذا كانت بين الشبان، الأمر الذي يضفي على سلوك الجماعات التي تستند إلى هذا الأسلوب سمة العنف أيضاً، تؤكد هذا خبرة الجماعات الإسلامية في مصر والجزائر. أما مدخل العبادة فإنه قد يؤدي إلى سلوك أقل عنفاً وتشدداً، كما هي الحال بالنسبة إلى تونس، والمحيط العام أو النشاط العلني لجماعة الاخوان المسلمين في مصر.

وتقدم السعودية نموذجاً قد يبدو أنه يخرج قليلاً على نطاق هذه القاعدة، إذ جمعت جماعة المسلمين التي قادها العتيبي بين أسلوب الانتماء القبلي وأسلوب العبادة. كان الأسلوب الأول متّبعاً بالنسبة إلى السعوديين والآخر بالنسبة إلى عامة المسلمين، حيث ضم التنظيم أفراداً من جنسيات إسلامية مختلفة، ومع ذلك فقد اتسم سلوكه السياسي بالعنف الشديد. ويرجع ذلك إلى غلبة التكوين القبلي على هذا التنظيم من وجهة نظرنا، الأمر الذي يؤكد في الحقيقة القاعدة التي توصلنا إليها في هذا الصدد.

لا تقتصر مسألة التجنيد السياسي على مسالك ضم الأعضاء، وإنما تتضمن التكوين الفكري والنفسي لهؤلاء الأعضاء، وهذه مسألة نجد لها شواهد ملموسة سواء في مصر أو تونس أو السودان أو السعودية. هذا إضافة إلى اهتمام هذه الجماعات بالتأهيل البدني والعسكري اللازم للأعضاء للقيام بالمهام التي سيكلفون بها. وسنلحظ وجود درجة من درجات التوحد في الإعداد الفكري والنفسي للأعضاء في هذه الجماعات، الأمر الذي يؤدي إلى خلق رؤية فكرية وأحادية الجانب منغلقة على الذات لدى أعضاء هذه الجماعات.

٢ ـ خصائص البناء الهيكلي

لا تقدم جماعات الإسلام السياسي في بقية أقطار الوطن العربي جديداً إلى ما أشرنا إليه بصدد الخبرة المصرية في هذا المجال، فلأمير الجماعة السلطة شبه المطلقة،

والبيعة على الطاعة. وهناك، عادة، هيئة للشورى، فالتكوينات الأدنى. ولا توجد معلومات متاحة بالقدر الذي يسمح بتحليل هذه التكوينات، وإن كانت مظاهر سلوكها السياسي، وبخاصة في الجامعات، توحي بأنها تأخذ شكل الخلايا الصغيرة التي يمكن تجميعها بسرعة وبفعالية من جانب القيادة. أما عن إمكانية ممارسة الحوار الديمقراطي في نطاق البنية التنظيمية لهذه الجماعات، فسنلحظ أن الخبرتين التونسية والسودانية تقدمان أسلوباً أكثر تقدماً في هذا المجال، وفي هذا الشأن يشير حسن الترابي إلى أن «الجبهة الإسلامية مؤسسة ديموقراطية أسس الحزب فيها على المؤتمرات الشعبية، وتقوم كل المناصب القيادية بغير استثناء على الانتخاب»[٤١]؛ والأمر نفسه نجده في تونس على نحو ما يذكر الغنوشي[٤٢]، وسنجد تراجعاً في فكر هذه الجماعات في الحالتين السابقتين عن مقولات البيعة والمفاهيم المتعلقة بها. غير أن أهم ما سنلحظه بالنسبة إلى الجبهة الإسلامية في السودان والاتجاه الإسلامي الذي أطلق على نفسه حزب النهضة، مؤخراً، في تونس، هو انخفاض حدة الانشقاقات التي حدثت فيهما مقابلة بما هو قائم في الأقطار العربية الأخرى، الأمر الذي يجعلنا نصل إلى نتيجة مؤداها أنه كلما اعتمدت هذه الجماعات على أسلوب الحوار الديمقراطي في إطار بنائها التنظيمي، استطاعت أن تحافظ على تماسكها، وتتزايد قدراتها على استيعاب الاتجاهات الأكثر تشدداً بين فصائلها، الأمر الذي يتيح للقيادة فرصة أفضل للتحكم في نشاط هذه الفصائل وتوجيهه بما يتوافق وما تراه القيادة محققاً لأهدافها ومصالحها في المجتمع، وبخاصة مع تبلورها في شكل حزب سياسي. وهذا ما يضفي على سلوك هذه الجماعات سمة أقل حدة وعنفاً مقابلة بالجماعات الأخرى التي لا تستخدم هذا الأسلوب الديمقراطي في نطاق بنيتها التنظيمية، إذ يكثر في هذه الحالة الأخيرة توالد الجماعات الأكثر تشدداً والأكثر اقتناعاً باستخدام العنف السياسي.

٣ ـ التكوين العضوي لهذه الجماعات

سنلحظ غلبة عنصر الشباب بين أعضاء هذه الجماعات، الأمر الذي يؤكده العديد من الدراسات التي أجريت في هذا المجال، سواء بالنسبة إلى مصر أو تونس أو الجزائر أو المغرب أو السعودية[٤٣]. وهذا ما يضفي على السلوك السياسي لهذه

---

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) راشد الغنوشي، **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٩).

(٤٣) انظر في ذلك: جنينة، **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر**، ص ١٤٣، حيث تشير إلى أن حوالى ٨٤ بالمائة من إجمالي العينة كانت تحت الثلاثين، وان ٢٨ بالمائة ما بين سن العشرين والتسعة والعشرين؛ وحيد عبد المجيد، **التعددية في الجزائر**؛ ابراهيم، **كيف نفهم ما حدث في الجزائر**، تؤكد هذه الدراسات على غلبة عنصر الشباب على هذه الجماعات؛ محمد عابد الجابري، «الجماعات =

الجماعات طابع العنف الذي يميز سلوك الشباب السياسي، فالشباب طاقة تحكمها بعض الرؤى المثالية أو الخيالية، فإذا ما اصطدمت هذه الرؤى المثالية بالواقع الذي يتناقض معها عادة، لا بد من أن تنطلق في صورة عنيفة.

وخلاصة ما نصل إليه في نهاية هذا البحث هو أن عنف جماعات الإسلام السياسي يرجع أساساً إلى البنية الفكرية والتنظيمية لهذه الجماعات، وإن كنا لا نسقط أثر عنف الحكومات العربية في مواجهاتها لهذه الجماعات في تزايد درجة توجهها إلى استخدام العنف السياسي كأداة للتغيير في المجتمع العربي، وفي هذا الشأن يقول فؤاد زكريا: «إن العنف ليس ظاهرة طارئة على هذه الجماعات المتطرفة، وإنما هو شيء ينتمي إلى تركيبها ذاته وهو جزء لا يتجزأ من تكوينها الذهني والنفسي، وهو وسيلتها الوحيدة لتحقيق أهدافها في المجتمع»[٤٤].

=الإسلامية المعاصرة في المملكة المغربية،» **مجلة اليقظة العربية**، السنة ١، العدد ٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٣٤ ـ ٣٥، حيث يشير إلى أن غالبية أعضاء هذه الجماعات في المغرب من الشباب وطلاب المدارس والجامعات استناداً إلى دراسة ميدانية أجريت في هذا الصدد. الشيء نفسه يتوصل إليه رفعت سيد أحمد في كتابه عن فكر جهيمان العتيبي، قائد حركة اقتحام الحرم المكّي عام ١٩٧٩، إذ يشير إلى غلبة عنصر الشباب على المقتحمين.

(٤٤) زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، ص ١١٠.



الفصل الثاني عشر

الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن(*)

عبد اللطيف الهرماسي(**)

مقدمة

منذ نهاية السبعينيات تستقطب الحركية الجديدة التي يشهدها الإسلام اهتمام الباحثين، في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ حركية من مؤشرات تعقُّدها وفرادتها تعدد التسميات التي أطلقت عليها: **الظاهرة الإسلامية**، **الصحوة الدينية**، **الإسلام السياسي**، **الإسلام الراديكالي**، **التطرّف الديني**... الخ.

وأياً كانت التسميات والمصطلحات فهي تلك الظاهرة المتمثلة في عودة التدين أو مظاهر التدين، وعودة الإسلام إلى قلب الصراعات الاجتماعية والسياسية، وبروز تيارات وحركات تستهدف من خلال الدعوة الدينية و/أو العمل السياسي **إعادة أسلمة** مجتمعاتنا، وإعادة تنظيمها وتوجيه مسارها طبقاً لمبادىء الشريعة وأحكامها.

إن تعدّد الدراسات حول هذه الظاهرة ما انفك يكشف عن تنوع أبعادها والإشكاليات التي تطرحها: مثل وزن الدين في المجتمعات العربية الراهنة، والتحوّلات التي طرأت على أشكال التديّن، وعلاقة الدولة الوطنية الحديثة بالدين والمؤسسة الدينية، والشروط التي تتم ضمنها علمنة إشكالية وصيغ تعامل الفصائل «الإسلامية» مع الدين والسياسة والدولة الوطنية، والاستراتيجيات التي تتبعها لتحقيق

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٦ (شباط/فبراير ١٩٩٢)، ص ١٥ ـ ٣١.

(**) أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ تونس.

انتشارها، وطبيعة الأوساط الاجتماعية الأكثر تلقياً لدعوتها... الخ.

ضمن الأبعاد المتعددة لهذه الظاهرة المركّبة، نقترح في ما يلي الخطوط العريضة لتحليل مقارن للحركات الإسلامية في المغرب العربي، للخروج ببعض الاستنتاجات الأولية حول عناصر التشابه والتمايز بين هذه الحركات والفصائل المكوّنة لها، وخصوصاً حول:

ـ عوامل القوة أو الضعف النسبي، لتأثير الحركة الإسلامية في الأقطار الثلاثة: تونس والجزائر والمغرب.

ـ طبيعة وحجم الاختلافات الفكرية بين أهم الفصائل وأسبابها.

ويجدر التنبيه إلى أن ما سيلي هو عبارة عن فرضيات أولية وجزئية مستخلصة من المعطيات التي أمكن جمعها، ويتطلب مزيد الجهد لتعميق التحليل والنمذجة وبلورة المفاهيم.

تنطلق هذه المحاولة من قناعة معرفية قوامها أن مقاربة علمية للإسلام السياسي المعاصر تتنافى بالضرورة مع كل تصور جامد وإطلاقي لتعبيراته، أي الحركات الإسلامية المختلفة، تصوّر يقود إلى اعتبارها نسخاً مطابقة، وفي أفضل الحالات، مجرد تنويعات لنموذج ـ أصل واحد، سواء كان حركة «الإخوان المسلمين»، أو الحركة السياسية ـ الدينية في إيران أو غيرها. هذا التصور الشائع، كما يدل عليه رواج عبارات من مثل **الإخوان** أو **الإخوانجية** أو **الخمينيين**، وإطلاقها على كل من يحملون لواء **الدعوة الإسلامية** أو ينادون بتنظيم المجتمع وفق مبادىء الشريعة، دون انتباه إلى ما قد يوجد بينهم من فوارق واختلافات، وأحياناً نتيجة خلط متعمد ومقصود، تكرسه وتغذيه الصراعات السياسية والحزبية، ونزاعات المصالح التي تبرّر استخدام الأسلحة كافة ضد الخصوم، وتسوّغ الخلط، وتنشر الأفكار المسبقة والخاطئة.

الواقع أن الحركات الإسلامية حركات اجتماعية تخضع لقانون التطور وتحمل خصوصيات المجتمعات التي تنشأ فيها: تتأثر ببيئتها وتفعل فيها[1]. وهي كذلك حركات تفتقر إلى التجانس في مرجعياتها وبرامجها وأساليب عملها السياسي. ومن الضروري التعامل معها علمياً، ولم لا سياسياً، على هذا الأساس. توجد دون شك عناصر التقاء، بل تماثل، على صعيد عام بين هذه الحركات: البحث عن الشرعية في المرجعية الدينية والدفاع عن مشروع مجتمع يجد في الوحي مبادىء تنظيمه. ولكن أشياء كثيرة تفرق بينها، من ذلك مثلاً، اختلاف أساليب التعامل مع الشريعة: من

---

(١) عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: دار بيرم للنشر، ١٩٨٥)، ص ١٣ ـ ١٤.

التعامل الحرفي المتشدد إلى التعامل المرن، إلى الفهم المقاصدي. يمكن أن نذكر هنا مثال التيارات والفصائل التي ما زالت تعتبر الاختلاط أو قيادة المرأة للسيارة حراماً، بينما تجاوزت فصائل أخرى هذه الإشكالية.

توجد أيضاً اختلافات تمس بالتوجهات والخيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، نذكر منها التحوّل المسجل في موقف بعض الجماعات من المسألة القومية، ومن قضية الديمقراطية، والتعددية السياسية.

من المهم في هذا المستوى أن يتجنّب الباحث التسرّع، وأن يتعامل بحذر مع ما يصدر من مواقف وتصريحات قد تكون مجرد تعبير عن تكتيكات سياسية تمليها ضغوط المحيط والأوضاع الدفاعية لبعض الجماعات الإسلامية. وقد دار في هذا الصدد في تونس جدل طويل حول ما سمي **الخطاب المزدوج** لحركة الاتجاه الإسلامي/النهضة، وهو جدل فرضته المواقف المختلفة أو المتناقضة الصادرة عن رموز الحركة، أو التي عبرت عنها أدبياتها حول جملة من القضايا[٢]. بيد أنه سيكون من الخطأ التعامل مع التطورات التي تجدّ على الساحة **الإسلامية** وكأنها، جميعاً، نتاج خطة جهنمية أو خديعة تستهدف استغفال المجتمع وإضعاف يقظته لتيسير السبل أمام تحقيق غايات جماعات الإسلام السياسي. فالحركات والفصائل الإسلامية لها تناقضاتها الداخلية، وهي تشهد نزاعات فكرية وسياسية تجد مصدرها في تنوع المرجعيات وعدم تجانس القواعد الاجتماعية وما يفرضه الاحتكاك بالواقع والصراع مع الخصوم من تعديلات أو مراجعات. ولا بد من اعتبار هذه المعطيات عند معالجة مسألة **الخطاب المزدوج**.

أولاً: بعض عناصر المقارنة بين الحركات الإسلامية

في ضوء هذه الملاحظات نقترح بعض عناصر المقارنة بين الحركات الإسلامية في تونس والجزائر والمغرب.

لنتعرف بدءاً إلى أبرز الخصائص المشتركة:

١ ـ **الخاصية الأولى**، التي تشترك فيها سائر الحركات الإسلامية هي الهدف الذي تنشده، أي إعادة الاعتبار لدور الدين الإسلامي في إدارة شؤون المجتمع.

من المفيد هنا أن نميّز بين صنفين ـ أو مستويين ـ في النشاط الدعوي، يتطابقان إلى حد ما مع صنفين من الفاعلين الاجتماعيين الإسلاميين:

ـ الدعوة الهادفة إلى إحياء العقيدة وحثّ الناس على الالتزام بأداء الشعائر

(٢) وجد هذا الجدل صدى وبخاصة في مجلتي **المغرب العربي** و**الموقف**، وذلك خلال الفترة ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩.

وبالسلوكيات والأخلاق الإسلامية: هذا المستوى من النشاط يعرّف بعض الجماعات، وأشهرها **جماعة التبليغ** العاملة في شرقي البلدان الإسلامية وغربيها، التي تنفي عن نفسها التدخل في السياسة، لكنه مثل ويمثّل الجانب الأساسي في نشاط جماعات الإسلام السياسي في مراحل نشوئها، أي قبل أن تأنس في نفسها المقدرة على الانخراط في العمل السياسي المباشر.

ـ الدعوة الهادفة إلى إقامة دولة إسلامية تسهر على الانضباط بمبادئ الدين وأحكامه: يشكل هذا الهدف ـ السياسي ـ غاية أغلب الجماعات الإسلامية وأكثرها حضوراً وفعلاً في الصراعات الجارية. وفي هذا ما قد يبرّر اعتبار الدعوة إلى إقامة **الدولة الإسلامية** أو **النظام الإسلامي** عنصراً مشتركاً بين الحركات الإسلامية في مجموعها.

من المهم هنا الإشارة إلى اختلاف التعبيرات والشعارات التي تتم بها صياغة هذا الهدف الأساسي، والاستراتيجيا التي يتبعها كل فصيل لبلوغه (العمل السلمي أو العنف، المرحلية أو التطبيق الفوري)، وكذلك الاختلافات في تصوّر كل تيّار أسلوب التعامل مع الشريعة وكيفية تطبيقها. لكن رغم هذه الفوارق وهي ذات أهمية، تتفق الحركات الإسلامية في هدف إعادة الدين إلى دفة القيادة، وتجسيم المفهوم الشمولي للإسلام بوصفه ديناً ودولة. وبديهي أن الدولة الإسلامية المقصودة تختلف عن نموذج الدولة المدنية القائمة على تساوي المواطنين، بغض النظر عن المعتقد أو الجنس، وأنها تفترض ممارسة أشكال من الوصاية وتقييد الحريات، بدرجة أو بأخرى.

٢ ـ عن هذه الخاصية الأولى تنبثق خاصيات مشتركة أخرى لعل أبرزها **النزعة الوصائية لدى الحركات الإسلامية**، إذ رغم الفروق التي يمكن تسجيلها في سلوك مختلف الجماعات، فإن تشكيلها أو طعنها في الطبيعة المسلمة للمجتمع، وفي موقف الدولة الوطنية من الدين، واعتقادها أنها هي الممثلة للشرعية الدينية، وإحساس أعضائها بالصلاح الذاتي، وشعورهم بأنهم يؤدون مهمة «رسالية» ـ كل هذا يمثّل دافعاً قوياً للتدخل من أجل تقويم السلوكات «المنحرفة»، ومقاومة مظاهر «الفساد» و«الانحلال»... الخ، وهو ما يجعل من نزعة الوصاية، وكذلك النزعة إلى استخدام العنف حاضرتين باستمرار، حتى وإن تمّ كبتهما أو تهذيبهما.

لا بد هنا من الإشارة إلى خطأ شائع، سواء لدى الباحثين أو في الكتابات الصحفية، وهو اعتبار توظيف الدين في العمل السياسي أو الخلط بين الدين والسياسة اختصاصاً للجماعات الإسلامية. فالواقع أن هذه الممارسة تشمل أطرافاً عديدة أخرى، في مقدمتها الأنظمة السياسية القائمة التي تعمل على احتكار إدارة الحقل الديني ومراقبة الخطاب الديني وتوجيه مضمونه بما يخدم دعم شرعيتها. والدقة تقتضي القول إن ما يشكل الطابع الخاص والمشترك في الوقت نفسه بين الجماعات

الإسلامية هو الادعاء ـ الصريح أو المستمد من الممارسة ـ بأن سياستها هي السياسة الوحيدة المطابقة لمبادىء الدين وتعاليمه، وبالتالي هي السياسة الشرعية الوحيدة، وهو أيضاً كون الايديولوجيا الدينية تشكل الايديولوجيا السياسية بامتياز لهذه الجماعات.

إلى جانب هذه المميزات الجوهرية الملاصقة لسائر الجماعات الإسلامية يمكن أن نتلمس بعض الملامح المشتركة لدى الحركات الإسلامية في المغرب العربي، وهي:

٣ ـ تعدّد الجماعات الإسلامية الذي يبلغ حدّ التشرذم، وكذا تعدّد المرجعيات. فعلى صعيد الواقع التنظيمي، وفي حدود المعطيات المتوافرة، نلاحظ أهمية ظاهرة الانقسام والتشرذم، وبخاصة في الجزائر والمغرب الأقصى. ففي الجزائر تقدم اثنا عشر حزباً بطلب للنشاط القانوني وحصلت كلها على التأشيرة، أما المنظمات العاملة في السرية فلا تتوافر بشأنها معلومات كافية. وفي المغرب أحصى بعض الباحثين ثلاثاً وعشرين جمعية[٣] فيما تحدثت مصادر أخرى عن وجود مئة وخمسين مجموعة سرية منفصلة[٤]، والأرجح أن هذا الرقم الأخير يشمل جمعيات الدعوة والوعظ والإرشاد. أما المرجعيات العقائدية والفكرية فتشمل الفكر السلفي من ابن تيمية إلى محمد بن عبد الوهاب، والفكر السلفي ـ الإصلاحي لمدرسة الأفغاني ـ عبده بتفرعاتها (كمدرسة ابن باديس في الجزائر، وفكر علاّل الفاسي في المغرب)، وكذلك فكر الجماعات الإسلامية بتفرعاته (مدرسة البنّا، ومدرسة المودودي، ومدرسة قطب)، وفكر الحركات الشيعية الذي وجد طريقه إلى المنطقة مع قيام **الثورة الإسلامية** في إيران. مثل هذا التعدد في التنظيمات وفي المرجعيات لا يشكل بالضرورة عامل ضعف، بل بوسعه أن يتحول إلى عنصر إثراء وقوة بحسب الأوضاع.

٤ ـ الحداثة، النسبية، لنشأة هذه الحركات: فإذا استثنينا بعض المحاولات الفريدة والفاشلة (مثل: **حركة البعث الإسلامي بالمغرب الإسلامي** في تونس، على يد محيي الدين القليبي، في أواخر الأربعينيات)، وكذلك امتدادات الحركة السلفية ـ الإصلاحية (كجمعية القيم في الجزائر)، أمكننا القول ان الحركات الإسلامية في المغرب العربي هي حركات شابة في مجموعها، إذ لم تبدأ الجماعات بالظهور إلا مع أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات.

في تونس تشكّلت النواة الأولى سنة ١٩٧٠ لتتخذ سنة ١٩٧٤ اسم **الجماعة**

---

(٣) A. Beneni, «Légitimité du pouvoir au Maroc: Consensus et contestation,» *Revue sou'al,* no. 6 (avril 1987).

(٤) M. Duteuil, «L'Intégrisme islamique au Maghreb, 3° partie: Le Maroc,» *Revue grand Maghreb* (19 mars 1984), cité par: A. Lamchichi, *Islam et contestation au Maghreb* (Paris: L'Harmattan, 1989), p. 180.

الإسلامية، ثم تالياً اسم **حركة الاتجاه الإسلامي**، **فحركة النهضة**.

في الجزائر تكوّنت نواة حول المفكر مالك بن نبي في النصف الثاني من الستينيات، وفي سنة ١٩٧٩ التأم ملتقى **العاشور** وضمّ رموزاً تنتمي إلى الاتجاه السلفي ـ الإصلاحي، والاتجاه الإخواني، وجماعة **الطليعة**، **وجماعة التبليغ**، والاتجاه الصوفي. وتذكر بعض المصادر أن الدعوة خرجت إثر هذا الملتقى من الجامعة إلى الأوساط الشعبية، ولكنها بقيت مقسّمة(٥).

وفي المغرب الأقصى ظهرت بادىء الأمر **جمعية الشبيبة الإسلامية** سنة ١٩٧٠، لكن أبرز فصيل هو **الجماعة الإسلامية** التي يتزعمها عبد القادر ياسين، والذي اشتهر من خلال كتاباته، وبخاصة رسالته المفتوحة الموجهة سنة ١٩٧٣ إلى ملك المغرب: **الإسلام أو الطوفان**(٦).

على أنه يجدر التنبيه إلى ما يشدّ الحركة الإسلامية في الجزائر من روابط متينة إلى فكر ونشاط رموز **جمعية العلماء** التي تزعمها البشير الإبراهيمي بعد ابن باديس، وكذلك **جمعية القيم** المنحدرة من **جمعية العلماء**، ومن منشطيها عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون ـ الذي يترأس **رابطة الدعوة الإسلامية** حالياً ـ وكذلك عباس مدني. هذه الملاحظة تنطبق بالخصوص على **الجبهة الإسلامية للإنقاذ**، بينما تجد بعض الجماعات الأقلية مرجعها في فكر مالك بن نبي. ونحن لا نكاد نجد مقابلاً لهذا التواصل، سواء في تونس، حيث استطاعت السلطة تحييد كبار علماء الدين والمثقفين الدينيين بإدماجهم أو إجبارهم على السكوت أو الهجرة، مما جعل الحركة الإسلامية تنشأ بمبادرة قيادات شابة، أو في المغرب، حيث تبدّدت الروح الكفاحية التي غرسها زعيم السلفية الوطنية علاّل الفاسي نتيجة تضافر استراتيجية القصر وتأرجح حزب الاستقلال بين المشاركة القليلة الفاعلية في الحكم والمعارضة الخجولة للعرش.

ثانياً: مظاهر الاختلاف

تلك بعض الخصائص المشتركة لدى الحركات الإسلامية في المنطقة، ومن الممكن أن نعثر على خصائص مشتركة أخرى، ولكننا نتوقف هنا لنلتفت إلى ما يفرّق بينها. في هذا المستوى يمكن أن نتعرف إلى مظهرين، على الأقل، من مظاهر الاختلاف:

---

(٥) عروس الزبير، **الدين والسياسة في الجزائر**، سلسلة قضايا فكرية، الإسلام السياسي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٩)، ص ١٨٧ ـ ١٩٩.

(٦) François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud*, les afriques (Paris: Karthala, [1988]), pp. 182-201.

١ ـ إذا كانت تونس والجزائر قد شهدتا تنامياً للحركة الإسلامية أفضى إلى بروز فصائل مهيمنة داخل الساحة الإسلامية، وتحتل موقعاً رئيسياً في الخارطة السياسية لكلا القطرين: الاتجاه الإسلامي/حركة النهضة في تونس، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، فإن تأثير الجماعات الإسلامية في المغرب، وفق المعطيات المتوافرة، يبقى محدوداً.

فخلافاً للحالة المغربية، استطاعت كل من جبهة الإنقاذ، وبدرجة أقل حركة النهضة، بفضل ما يتوافر لها من ارتفاع في عدد الأتباع والوجود المؤثر في أهم المؤسسات وقطاعات المجتمع المدني (مدارس، جامعات، نقابات، جمعيات ومساجد...) والقدرة التعبوية، أن تتحول إلى قوة سياسية ذات انغراس شعبي. وهذا المسار وجد تعبيره في نزعة الاستقطاب التي ميّزت الحياة السياسية في القطرين، وقاد، في ظروف مختلفة، إلى انطلاق الحملة الأمنية ضد النهضة في تونس، وإلى دخول قيادة جبهة الإنقاذ ـ التي توهمت أن «النظام قد انتهى» ـ في مواجهة خاسرة، على الأقل حتى الآن.

٢ ـ يتضح من مقارنة التوجهات الفكرية والسياسية للاتجاه الإسلامي/النهضة بمواقف الفصائل الإسلامية في الجزائر أن حركة النهضة أكثر مرونة واستجابة لضغوط ومقتضيات الحداثة من الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وأن مواقف هذه الأخيرة إزاء مسائل مثل تطبيق الشريعة وتعدد الزوجات والاختلاط وقضية الديمقراطية، وهي مواقف تم التعبير عنها بين أواخر الثمانينيات وبداية التسعينيات، مطابقة لمواقف الجماعة الإسلامية/الاتجاه الإسلامي في المرحلة الأولى من تطوره، أي مرحلة السبعينيات.

يمكن أن نتوصل إلى هذا الاستنتاج بالمقابلة بين نماذج من المواقف السائدة داخل حركة الاتجاه/النهضة خلال السبعينيات، ومواقفها في الثمانينيات والمواقف المعروفة عن قياديي جبهة الإنقاذ.

وتيسيراً لعملية المقارنة، أوردنا هذه المواقف في الجداول أرقام (١٢ ـ ١) ـ (١٢ ـ ٥)، واعتمدنا في إعدادها تصريحات وكتابات رموز الفصيلين المذكورين، وما نشر في دوريات كل منهما:

الجدول رقم (١٢ ـ ١)

الموضوع	الجماعة الإسلامية/ حركة الاتجاه الإسلامي السبعينيات	حركة الاتجاه الإسلامي/ حركة النهضة الثمانينيات	الجبهة الإسلامية للإنقاذ
الموقف من تطبيق الشريعة	تنفيذ أحكام الله وإقامة الحدود في المرحلة الثانية من الدعوة: مرحلة قيام المجتمع المسلم، التي تلي مرحلة الدعوة والبناء[١].	تأجيل المسألة إلى أن يتم إعداد الرأي العام. الرأي بتعطيل الحدود حتى تزول أسباب الجريمة وتتوفر شروط التطبيق[٢].	ـ التطبيق مع ربطه بإزالة الأسباب (كالاختلاط ودور الخناء)[٣]. ـ إذا وصلنا إلى الحكم سيكون الإصلاح الشامل مبنياً على الشرع (مع العلم أن تطبيق الشريعة يتطلب الكثير ويأتي تدريجياً[٤].

المصادر:

(١) راشد الغنوشي، «الإسلام والعنف،» **المستقبل** (٢٣ آذار/مارس ١٩٨١).

(٢) عبد الفتاح مورو، في: **المغرب العربي** (٣ شباط/فبراير ١٩٨٩).

(٣) علي بلحاج، «الجيري اكتيواليتي،» **أحداث الجزائر** (٤ كانون الثاني/يناير ١٩٩٠) (ملف (بالفرنسية).

(٤) عباس مدني، في: **المغرب العربي** (٢٠ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩).

الجدول رقم (١٢ ـ ٢)

الموضوع	الجماعة الإسلامية/ حركة الاتجاه الإسلامي السبعينيات	حركة الاتجاه الإسلامي/ حركة النهضة الثمانينيات	الجبهة الإسلامية للإنقاذ
الموقف من قانون الأحوال الشخصية في كل من القطرين	ـ اعتبار القوانين التي تضمنتها مجلة الأحوال الشخصية حاملة روح التمرد على الإسلام ودافعة المرأة إلى التحلل[١]. * ملاحظة: المجلة تمنع تعدد الزوجات وتحكم القضاء في الطلاق، وتقرّ بحق التبني.	ـ اعتبار المجلة في الجملة إطاراً صالحاً لتنظيم العلاقات الأسرية والحوار حولها لتطويرها ممكن وبخاصة إذا وضع ضمن الإطار المرجعي للاجتهاد الإسلامي[٢]. ـ المجلة عمل إيجابي في مجمله ومعظم نصوصها ذات علاقة بالفقه الإسلامي، مع رفض تقديسها[٣].	الدفاع عن قانون الأحوال الشخصية في مواجهة الحملة الداعية إلى تعديله[٤]. * ملاحظة: القانون يجيز تعدّد الزوجات مع الإعلام المسبق للمعنيات بالأمر.

المصادر:

(١) من استجواب لراشد الغنوشي أوردناه في: عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس** (تونس: دار بيرم للنشر، ١٩٨٥)، ص ٣٣.

(٢) راشد الغنوشي، في: **الصباح** (١٧ تموز/يوليو ١٩٨٨).

(٣) عبد الفتاح مورو، في: **المغرب العربي** (٢٣ أيلول/سبتمبر ١٩٨٨).

(٤) **الشعب**: ٢٢، ٢٣، و ١٩٨٩/١١/٢٤.

الجدول رقم (١٢ ـ ٣)

الموضوع	الجماعة الإسلامية/ حركة الاتجاه الإسلامي السبعينيات	حركة الاتجاه الإسلامي/ حركة النهضة الثمانينيات	الجبهة الإسلامية للإنقاذ
الموقف من تعدد الزوجات	تعدّد الزوجات مباح وجائز بصريح النص المحكم الذي لا شبهة فيه، ولا يجوز للحاكم المسلم أن يمنعه مطلقاً[١]. * ملاحظة: نجد تأكيداً عند الغنوشي بأن هذا الموقف كان بالفعل موقف الجماعة/ الاتجاه، إذ يقول في تقييمه لـ «وضع المرأة في الحركة الإسلامية: «دافعت (الحركة) بشدّة عن تعدّد الزوجات وكأن التعدد واجب ديني وليس علاجاً استثنائياً».	إن حركة الاتجاه، ما كانت تهدف ولا هي تهدف الآن إلى مراجعة منع تعدد الزوجات. وهي لا تعتبر التعدد أصلاً من أصول الدين ولا تعتبر أن حل مشكل الأسرة يتوقف على السماح بالتعدد[٢].	ـ التمسك بموقف الشرع وعدم تحريم ما حلّله الله[٣]. ـ تعدّد الزوجات قضية شرعية ونحن لا نستطيع أن نتدخل في ما هو شرع[٣].

المصـادر:

(١) المغرب العربي، العدد ٥٤ (١٩٨٢).

(٢) عبد الفتاح مورو، في: المغرب العربي (٢٣ أيلول/سبتمبر ١٩٨٨).

(٣) عباس مدني، في: المغرب العربي (٢٠ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩).

الجدول رقم (١٢ ـ ٤)

الموضوع	الجماعة الإسلامية/ حركة الاتجاه الإسلامي السبعينيات	حركة الاتجاه الإسلامي/ حركة النهضة الثمانينيات	الجبهة الإسلامية للإنقاذ
الموقف من الاختلاط وتعليم المرأة وعملها	ـ الاختلاط سبيل للفجور. حق المرأة في التعليم محدود في ما يكفل قيامها بوظيفتها الطبيعية: شؤون المنزل ورعاية الأطفال، اشتغالها لا يجوز إلا عند شدة الحاجة وشرط أن تكون المهنة شريفة، والمرأة دون عائل[١].	ـ اعتبار أن وجود المرأة في المؤسسة غدا أمراً واقعاً لا بدّ من مواجهته بروح جريئة. اعتبار الممانعة في تعليم البنت تصوّراً بدائياً ليس له أساس من الدين ولا من المصلحة القول بالاختلاط بشروطه الإسلامية[٢].	ـ الاختلاط حرام. فالمرأة ليس من مهمتها أن تعمل، بل أن تنجب الأولاد وتربيهم[٣]. ـ الاختلاط محرّم في الإسلام[٤]. ـ عدم الاعتراض على عمل المرأة، بشرط الفصل بينها وبين الرجل في المكاتب وفي النقل العام، حفاظاً على شرفها ودينها[٥].

المصادر:

(١) المعرفة، العدد ٤ (١٩٧٧).

(٢) راشد الغنوشي، «المرأة في الحركة الإسلامية».

(٣) علي بلحاج، «الجيري اكتيواليتي،» **أحداث الجزائر** (٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠) (ملف).

(٤) عباس مدني، في: **أحداث الجزائر** (٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩).

(٥) عباس مدني، في: **منبر اكتوبر** (١٥ آذار/ مارس ١٩٨٩) (بالفرنسية).

الجدول رقم (١٢ ـ ٥)

الموضوع	الجماعة الإسلامية/ حركة الاتجاه الإسلامي السبعينيات	حركة الاتجاه الإسلامي/ حركة النهضة الثمانينيات	الجبهة الإسلامية للإنقاذ
الموقف من الديمقراطية	ـ الإسلام يتضمن كل ما نحتاج إليه لإدارة المجتمع. كل محاولة لإدخال مفاهيم مثل الديمقراطية والاشتراكية هي تعبير عن شعور داخلي بالهزيمة[1]. ـ «الحرية» و«الديمقراطية» و«المساواة» ليست سوى أصنام حديثة أو وسائل تخدير واستعباد[2]. ـ رفض كل النظم البشرية والقول بمفهوم الحاكمية[3].	ـ العلاقة مع الله تمرّ بالشعب ثم بالحاكم الملتزم بتطبيق البرنامج الذي اختاره الشعب. نحن لا نعارض قيام حركة سياسية وإن اختلفت معنا اختلافاً جذرياً[4]. ـ نحن الإسلاميين استحدثنا مشكلات عديدة مثل مشكلة الديمقراطية فأصبح الجدل بيننا هل الإسلام مع الديمقراطية أم ضد الديمقراطية؟ العجيب أن ضحايا الاستبداد يتجادلون هل الاستبداد مشروع أم غير مشروع ـ الحاكمية للشعب وحاكمية الله تمرّ عبر الشعب[5].	ـ كلمة الديمقراطية كلمة كفر. الديمقراطية تقوم على سيادة الشعب، معنى ذلك أن الشعب (هو) الذي يحكم، وفي كتاب الله من الحاكم؟ سبحان الخالق... فكيف تكون السيادة للشعب؟... ليس في الإسلام ديمقراطية. الإسلام فيه شورى فقط، والشورى لها ضوابطها... نحن لا نحترم إلا قوانين الله[6]. ـ نعم للتعددية في إطار الإسلام. ينبغي إكمال البند ٤٠ (من الدستور) بالتنصيص على ربط التعددية بالإسلام[7]. ـ الشريعة لا تتنافى مع وجود معارضة، بخصوص السماح بنشاط أحزاب لائكية: الشعب هو الذي يقرّر[8].

المصادر:

(١) **المعرفة**، العدد ٧ (١٩٧٣).

(٢) راشد الغنوشي، «طريقنا إلى الحضارة».

(٣) **المعرفة**، العدد ٢ (١٩٧٦).

(٤) راشد الغنوشي في الندوة الصحفية الأولى لحركة الاتجاه الإسلامي.

(٥) راشد الغنوشي، في: **حقائق** (١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩).

(٦) علي بلحاج، في: **المغرب العربي** (٢٠ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩).

(٧) علي بلحاج، «الجيري اكتيواليتي،» **أحداث الجزائر** (٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠) (ملف).

(٨) عباس مدني، في: **السياسة الدولية**، العدد ٤٩ (١٩٩٠) (بالفرنسية).

هذه نماذج من مواقف حركة الاتجاه/النهضة على فترتين، ومن مواقف رموز لجبهة الإنقاذ، قد لا تعبّر بالدقة المطلوبة عن التيارات التي تعتمل داخل الفصيلين، كما تثير إشكالات تتعلق بمدى التطابق بين الخطاب والممارسة، وتطابق مواقف القيادات أو بعضها، مع التصورات التي تحملها القواعد، كما تتعلق بحقيقة وحجم الاختلافات التي نلمسها في المواقف إزاء بعض القضايا داخل قيادة الفصيل الواحد. وهي تطرح بالتالي القضية التي عرضنا لها في مدخل هذه الدراسة: هل يتعلق الأمر بتلاعب وتقسيم للأدوار؟ أم بتناقضات فعلية؟ أم بتعبير عن مسار لم يكتمل بعد من البحث عن الذات؟

رغم ذلك، بوسعنا أن نلمس التطور الواضح في خطاب الاتجاه/النهضة: من الفكر السلفي ذي التوجه المحافظ والمتطرف إلى الانفتاح على أطروحات الخصوم التقليديين دعاة الحداثة، مقابل سيادة التأويلات والمواقف المتزمتة في خطاب جبهة الإنقاذ.

أ ـ فنحن نلاحظ في خطاب قياديي الاتجاه/النهضة إدراكاً للتعقيدات التي يطرحها تطبيق الشريعة، وهو ما يفسّر غياب الحديث في هذا الموضوع وتأجيله إلى ما بعد الوصول إلى السلطة. بالمقابل ينزع التيار الأكثر عقائدية داخل جبهة الإنقاذ (ممثلاً في علي بلحاج) إلى الاستهانة بهذه المصاعب: فيعتبر تطبيق الشريعة متوقفاً على اتخاذ قرارات «إدارية» (كمنع الاختلاط وغلق دور الخناء).

ب ـ لأن الدعوة إلى تعدد الزوجات صارت وصمة عار في تونس، نجد حركة الاتجاه/النهضة تتخلى عنها منذ بداية الثمانينيات، فيما تتمسك جبهة الإنقاذ بالتأويل التقليدي في هذه النقطة.

ج ـ في حين استخلصت حركة الاتجاه/النهضة العبرة من واقع اكتساح المرأة مجال العمل ومن تطور العقليات، وتخلت عن معارضتها للاختلاط في المؤسسة التعليمية، وفي أماكن العمل، مع المطالبة بإخضاعه لأخلاق الإسلام، تتمسك جبهة الإنقاذ بالتحريم، وتطالب بالفصل بين الجنسين في كل مجالات النشاط، إلا أنها ليست موحّدة حول مبدأ عمل المرأة في حد ذاته، إذ يجيزه شق من الجبهة (مدني) ويرفضه شق آخر (بلحاج) متشبث بالموقف السلفي التقليدي وفحواه أن مهمة المرأة تقتصر على الإنجاب وتربية الأطفال.

د ـ نلاحظ انتقال حركة الاتجاه/النهضة من التشهير العنيف بمجلة **الأحوال الشخصية** التونسية ذات التوجه الليبرالي إلى تقييم إيجابي «إجمالاً»، ولكنه مشروط بضرورة إدخال تعديلات لم يقع الإفصاح عن طبيعتها. أما الجبهة الإسلامية للإنقاذ فوقفت للدفاع عن قانون الأحوال الشخصية في وجه الانتقادات الصادرة عن الأوساط الليبرالية واليسارية، علماً أن سائر الفصائل الإسلامية المنضوية تحت لواء

رابطة الدعوة في الجزائر طالبت بتحقيق المزيد من الانسجام بين القانون المذكور و«الشريعة».

هـ ـ لعل قراءة المواقف من الديمقراطية وقضية الحريات هي الأصعب من نوعها لارتباطها المباشر بمسألة السلطة السياسية، وبما يفرضه النشاط في ظل الشرعية القانونية من تنازلات يعسر فيها تحديد ما هو تكتيكي، وما يفضي إلى تغيّر القناعات الأولى.

ما يمكن قوله دون الانزلاق إلى محاكمة النيات، هو أن خطاب الاتجاه/النهضة تحوّل من المعاداة الصريحة للديمقراطية إلى تأكيد مقاومة الاستبداد والقبول بمنطق التعددية. أما جبهة الإنقاذ فهي مقسمة، بين شق عاجز عن الحسم (مدني)، وشق متشبث بمفهومي الحاكمية والشورى المشروطة.

ثالثاً: مقارنة ظروف النشأة

سنعود إلى البحث في دلالات هذه الفوارق ونتائجها بعد مقارنة الظروف التي نشأت فيها كل حركة، وهي مقارنة يمكن أن تفيدنا في إدراك أسباب اختلاف الوزن النسبي لكل حركة وعوامل الاختلاف في توجهات النهضة وجبهة الإنقاذ.

هذه الظروف نقترح التعرّض لها من خلال ثلاثة محاور:

ـ مكانة الدين في سياسة كل نظام وخصائص ومآل التنافس من أجل السيطرة على الحقل الديني.

ـ مدى عمق التحولات والاختلالات الناجمة عن الاستعمار وعن السياسات المتبعة بعد الاستقلال.

ـ نمط تنظيم الحياة السياسية في كل قطر.

١ ـ على مستوى السياسات الدينية

في **المغرب الأقصى**، وفي الصراع بين المؤسسة الملكية ومكوّنات الحركة الوطنية من أجل كسب ولاء السكان، عملت الأولى على دعم مكانتها كزعامة روحية وسياسية باستخدام منظومة الشرعية التقليدية: فالملك ينحدر من سلالة العلويين الأشراف، وهو أمير المؤمنين الحامل الشرعية الدينية والحاكم الذي اختاره أهل الحل والعقد رئيساً عن طريق البيعة.

يمثل السعي من أجل تثبيت الصفة المقدسة للملك مؤشراً بارزاً على المكانة المحورية التي يحتلها الدين في الصراع من أجل الشرعية وأحد الأعمدة التي تستند

إليها هيمنة العرش على الحقل الديني. إلى جانب ذلك، ولتجسيم هذا الادعاء، فرضت السلطة مراقبتها على الهيئة الدينية بتوظيف رجالها والعمل على كسب دعمهم السياسي، وكذا على مضامين خطب الجمعة، ودعمت التعليم الديني بإنشاء جامعات ومعاهد جديدة، وأصدرت قانوناً للأحوال الشخصية «المدونة» يكرّس دور الإسلام في تنظيم وضبط السلوكات العامة والخاصة، وأبدت تشدّداً في ما يتعلق بالالتزام بالفرائض الدينية، كصوم رمضان.

كذلك حرص النظام المغربي على ضمان التعايش بين الإسلام الرسمي، الإسلام السنّي المالكي، والتعبيرات الدينية الأخرى المنتشرة في الوسط الشعبي، كالطرقية والزوايا، التي رأى أن من مصلحته الإبقاء عليها لقاء ضمان ولائها[٧].

في **الجزائر**، احتل الإسلام مكانة أساسية في ايديولوجية جبهة التحرير، فطبع الاشتراكية الجزائرية كما طبع السياسة التربوية والثقافية (إنشاء وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي، تنظيم ندوات للفكر الإسلامي، إنشاء معاهد إسلامية، تساهل إزاء البناء «الفوضوي» للمساجد، جعل يوم الجمعة يوم راحة أسبوعية)، واحتفظ بدور كبير في تقنين العلاقات الأسرية (قانون الأحوال الشخصية) والحياة العامة.

في الجزائر أيضاً، وفي المرحلة الاستعمارية، استطاعت جمعية العلماء ذات التوجه السلفي الإصلاحي أن تحاصر نفوذ الطرق والزوايا وأن تفرض هيمنتها الايديولوجية على القوى السياسية كافة. النظام المنبثق عن الاستقلال لم يكن بوسعه التحرّر من هذا الخطاب، لذلك سعى لتوظيفه في دعم شرعيته وملاءمته مع أهداف التنمية والإصلاحات التي تمّت تحت عنوان الاشتراكية. كذلك واصل مكافحة أشكال التديّن غير التقليدية (زوايا، طرق) والترويج لصيغة إصلاحية، بل تقدمية، للإسلام مع العمل في الوقت ذاته على إضعاف تأثير كتلة العلماء المعارضة له[٨].

أما في **تونس**، فلم يعتمد الدين إلا كمقوم ثانوي في اسباغ الشرعية مقارنة بالشرعية التاريخية للزعيم الوطني والشرعية التنموية. المشروع المجتمعي البورقيبي، كان وما زال إلى حدٍ كبير مشروعاً لزرع عناصر ومظاهر الحداثة في البنية الاقتصادية

---

(٧) بالإضافة إلى المراجع المذكورة أعلاه تجدر الإشارة إلى: محمد عابد الجابري، «السياسي والديني في المغرب: الدولة والعلماء والجماعات الدينية المعاصرة،» في: محمد عابد الجابري، **المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية** (الدار البيضاء: مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ص ٤٥ - ٧٤.

(٨) علاوة على المراجع المذكورة، تجدر الإشارة إلى الدراسة التالية:

Jean-Claude Vatin, «Puissance d'état et résistances islamiques en Algérie, 19é-20é siècles,» dans: Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin, eds., *Islam et politique au Maghreb*, ouvrage collectif, CRESM (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1981), pp. 224-269.

والعلاقات الاجتماعية وفي العقليات والقيم. هذا المشروع الذي يعدّ الأقرب إلى النموذج الأتاتوركي، كان يفترض الاصطدام بالهيئة الدينية والعمل على إضعافها، كما يفترض الحد من تدخل الدين في ضبط العلاقات الاجتماعية، وهو ما تمّ بالفعل، فكان إلغاء المحاكم الشرعية والأحباس، ووضع قانون للأحوال الشخصية، يمنع تعدّد الزوجات، ويضع قيوداً على الطلاق. وكانت تصفية التعليم الزيتوني لفائدة التعليم الحديث والقائم على الازدواجية اللغوية، وكانت مساعي الحدّ من ممارسة بعض الشعائر الدينية ومكافحة الزوايا والطرقية تحت شعار معركة مقاومة التخلّف[٩].

٢ ـ في ما يتعلق بأهمية التحولات المجتمعية المرافقة للاستعمار ثم للاستقلال

احتفظت البنى والعلاقات التقليدية في المغرب بحضور ضاغط. فالمغرب آخر دولة استعمرت من الدول الثلاث وأقلّها تأثراً بنتائج الاحتلال (طبعاً التفاوت نسبي، إذ ان الأقطار الثلاثة عرفت جميعها الاستعمار التوطيني والزراعي). إثر الاستقلال سعت المؤسسة الملكية للحفاظ على الأوضاع الموروثة وضمان الاستقرار لها ولقواعدها الاجتماعية (الاشراف، الأعيان، رؤساء القبائل، كبار الملاكين)، فمارست أسلوباً «محافظاً» في التنمية بالتحويل التدريجي للطبقة شبه الإقطاعية إلى طبقة رأسمالية، وانتهاج سياسة تستهدف الاحتفاظ بولاء الفلاحين، مقابل إبقاء الصناعة في مؤخرة الاهتمامات حتى بداية السبعينيات.

هذا العنصر، إضافة إلى ما أشرنا إليه بصدد السياسة الدينية ليس غريباً عن محدودية مسار العصرنة والعلمنة في المغرب قياساً إلى تونس والجزائر، إلا أن هذا لا ينفي واقع تنامي هذا التحديث وهذه العلمنة بفعل مراجعة سياسة التنمية وتراجع التعليم الديني الحر لفائدة التعليم العام الحديث واقتحام المرأة ميدان التعليم والعمل... الخ، كما لا ينفي أهمية الاختلالات التي تميّز البنية الاقتصادية والاجتماعية واتساع نطاق البطالة والهامشية.

في **الجزائر**، كانت التحولات والاختلالات الناجمة عنها عميقة زمن الاستعمار، وتواصلت بعد الاستقلال تحت المفعول المتناقض للتصنيع الإرادي وأزمة الزراعة وسياسة توزيع الريع النفطي، مؤدية إلى انتشار البطالة وتكاثر الجماهير المهمشة. هذه التحولات جوبهت في ظل الاحتلال بالتشبّث بالقيم التقليدية ومقومات الشخصية الوطنية، وفي صدارتها الإسلام، أما بعد الاستقلال فإن التوجهات «التقدمية» للخيارت الإنمائية ومحورها التصنيع الثقيل والإصلاح الزراعي لم تجد مقابلاً لها على

---

(٩) الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس**، ص ٣١ ـ ٣٨.

صعيد تقنين الروابط الأسرية والأحوال الشخصية: فالنظام الجزائري لم تكن له الجرأة (وربما الإمكانية؟) لممارسة سياسة كالتي انتهجتها القيادة البورقيبية. بيد أن الطابع المحافظ للتشريع العائلي والمظاهر الرمزية، بل الاستعراضية، لحضور الدين لم تحل دون انتشار عناصر الحداثة ومظاهر العلمنة (على الأقل حتى الثمانينيات).

مثل الجزائر، وإن بحدة أقل، عرفت **تونس** تحوّلات مهمة في البنية الاقتصادية والاجتماعية، تواصلت إثر الاستقلال في ظل مشروع التحديث وتوسع الرأسمالية التابعة في نسخها المتخلفة.

ومثل الجزائر، عرفت تونس مصاعب جمة في الزراعة ونزوحاً مكثّفاً عجز الاقتصاد المديني عن استيعابه. العدوان الاستعماري جوبه هنا أيضاً بالتمسك بمقومات الهوية الوطنية، إلا أن التعبير الفكري والسياسي ذا الصيغة السلفية عن المقاومة كان أضعف مما عرفته الجزائر والمغرب: فالحركة الوطنية منذ الثلاثينيات تزعمتها قيادات ذات توجهات حداثية وعلمانية في قسم كبير منها. وهذه القيادات أزاحت بعد الاستقلال كل منافسيها سواء من المنشقين داخل الحزب الدستوري الجديد أو رموز الحزب الدستوري القديم أو علماء الدين والمثقفين ذوي التكوين الزيتوني. ومارست، خلافاً للعرش المغربي ولجبهة التحرير، سياسة تحديث شاملة طالت الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والأخلاق والتربية والتعليم، وقد حققت على مختلف هذه الصعد نجاحات متفاوتة، ولكنها جعلت من الأخلاق والسلوكات الاجتماعية الجديدة (خصوصاً تحرر المرأة وتعليمها ودخولها سوق الشغل) ومن الوضع الجديد للمرأة مكسباً يصعب التراجع فيه.

٣ ـ في ما يتعلق بتنظيم الحياة السياسية

في **المغرب الأقصى**، احتفظت المؤسسة الملكية بسلطات واسعة جداً، إلا أن صعوبة التخلص من الأطراف التي قادت النضال الوطني، إضافة إلى فوائد إحياء وظيفة التحكيم الملكية بالنسبة إلى دعم الشرعية، تطلب مأسسة تعدد الأحزاب. في هذا الإطار، ظهرت الأحزاب الموالية للقصر، إلا أن الترسانة المعدّة لضمان تفوّقها في الانتخابات لم تحل دون احتفاظ الأحزاب التقدمية والوسطية (الاتحاد الاشتراكي، الاستقلال) بتأثير ذي بال واستيعابها لقطاع مهم من القوى الاجتماعية الساخطة، الأمر الذي جعلها تسهم في الحد من تنامي نفوذ الإسلاميين.

في **الجزائر**، فرض مركب الجيش ـ جبهة التحرير سيطرة كاملة على الحياة السياسية حتى أواخر ١٩٨٨، ففرضت الوصاية على الهيئات الاجتماعية والثقافية، واعتبرت الحريات خطراً على «الثورة»، وسخّر الاحتكار السياسي للدفاع عن المصالح الظرفية للتكنوبيروقراطية السائدة. بيد أن مصداقية الجبهة ومصداقية الخطاب السياسي

الرسمي ما انفكت تتآكل نتيجة التناقض بين الشعارات المرفوعة والممارسات. في هذا الوضع كانت الأطر الوحيدة البديلة والمسموح بها للتعبير عن الاحتجاج هي المنابر الدينية، وبخاصة المساجد الحرّة.

في **تونس**، تميّز تنظيم الحياة السياسية كذلك بالاحتكار الكامل الذي مارسه الحزب الدستوري وشطب الحريات واستتباع المنظمات والهيئات غير الحكومية. ولئن اضطرت السلطة منذ بداية الثمانينيات إلى التخلي عن بعض فضاءات التعبير الحر لفائدة المعارضة، فهي ما فتئت تعمل على إفراغ التعددية من مضمونها.

رابعاً: في نتائج المعطيات المقارنة

هذه المعطيات المقارنة والمختصرة يمكن أن تعيننا على فهم الظاهرتين اللتين سبق أن تعرضنا لهما، أي:

ـ اختلاف الوزن النسبي للحركة الإسلامية في المغرب عن مثيلتيها في الجزائر وتونس.

ـ اختلاف التوجهات الفكرية ونمط التعامل مع المرجعية السلفية لدى كل من حركة الاتجاه/ النهضة وجبهة الإنقاذ.

١ ـ يتبين مما عرضنا أن الأنظمة المغاربية الثلاثة انخرطت في صراع من أجل احتكار المقدس، والوصاية على الدين، ومراقبة الهيئة الدينية والخطاب الديني. لكن الدين احتفظ بدور مركزي في ايديولوجية النظامين المغربي والجزائري وسياستهما، بينما عرف مآلاً مختلفاً في تونس، حيث سعت السلطة لإضعاف تأثيره وتقديمه في نسخة عصرية ومعلمنة.

في **تونس**، لم تكتف الدولة بتأميم الدين، بل مارست نوعاً من العلمانية المكافحة. في **الجزائر**، سلكت الدول سبيل التأميم (أو الدولنة) ولكنها امتنعت عن اقتفاء النموذج التونسي في محاصرة التأثير الديني. في **المغرب**، كانت نزعة التأميم حاضرة، إلا أنها لم تكن طاغية، وتركت المجال للتعايش مع أنماط التدين والمؤسسات الدينية غير التقليدية.

يمكن أن تفسر **الحالة التونسية** (جزئياً) انبثاق حركة إسلامية ذات وزن.

يمكن أن تفسر **الحالة المغربية** (جزئياً) محدودية الهامش الذي يتحرك ضمنه الإسلاميون.

بالمقابل تطرح **الحالة الجزائرية** مشكلاً. فالمفترض أن تمكن أو أن تساعد سياسة دينية موالية للإسلام على استيعاب الاحتجاج في صورته الدينية، وكذلك استيعاب

وإدماج أوفر قسم من الهيئة الدينية. كيف نفسّر إذن قوة الحركة الإسلامية في الجزائر؟

ثمة بعض عناصر يمكن أن تساعد على فهم هذه المفارقة:

ـ **أولاً**: ما سبقت الإشارة إليه من استمرار نشاط وتأثير وجوه الإصلاحية السلفية إثر الاستقلال (وبخاصة في إطار جمعية القيم)، وكذلك ظهور فكر إسلامي حديث (مالك بن نبي). بعبارة أخرى: إن سعي النظام الجزائري للاستناد إلى الشرعية الدينية و«التنازلات» التي قدّمها من أجل ذلك لم يكن كافياً لإرضاء مجمل الهيئة الدينية التي وجدت منذ فجر الاستقلال في سيطرة البيروقراطية وفي التأميم واتباع الاشتراكية وفي العديد من مظاهر الانفتاح على التأثيرات الغربية (الاختلاط، استمرار الازدواجية اللغوية...) مادة لنقد النظام والتهجّم عليه من وجهة نظر الدين.

ـ **ثانياً**: النشاط الدعوي المكثّف الذي قام به أئمة متطوعون ومتشبعون بالفكر السلفي ومعارضون لسياسات النظام، أي التي لا تخضع لمراقبة الحكومة.

ـ **ثالثاً**: يبدو واضحاً من تجربة الجزائر وتجارب مجتمعات إسلامية أخرى أنه لا يكفي أن يعلن نظام ما تمسكه بتعاليم الدين، وأن يقدم تنازلات لرجاله أو للشعور الديني العام ليحول دون انبثاق حركات احتجاجية أو معارضة تتخذ من الدين لغة لها. فمظاهر عدم الرضا الناشئة عن أخطاء أو إخفاقات السياسة الإنمائية (البطالة الهامشية، تفاقم الفوارق الاجتماعية) أو عن التحولات السريعة في العلاقات الاجتماعية والقيم يمكن أن تعبّر عن ذاتها من خلال مفردات الخطاب الديني طالما بقي الدين مكوّناً أساسياً في المخزون الرمزي لهذه المجتمعات.

هذه العوامل، بالإضافة إلى ما رأيناه من عمق الاختلافات المصاحبة للاستعمار وثغرات السياسة الإنمائية وخصائص النسق السياسي السابق، أفرزت أوضاعاً ملائمة لتنامي الحركة الإسلامية، كما جاء تفاقم أزمة جبهة التحرير إثر أحداث تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨، والتوظيف الهجومي من طرف جبهة الإنقاذ للمناخ الديمقراطي الجديد ليجعل من هذه الأخيرة قوة سياسية فاجأ صعودها كل المراقبين.

٢ ـ نأتي الآن إلى علاقة السياسات الدينية والتحوّلات المجتمعية ونمط التنظيم السياسي بالاختلافات المسجلة في مواقف النهضة وجبهة الإنقاذ (وفي الواقع أهم مكونات الحركة الإسلامية الجزائرية). فهل نجد في المحاور الثلاثة ما يفسّر هذه الفوارق؟

إن استمرارية تأثير السلفية الإصلاحية في الجزائر، وكذلك عمق الإحساس بالهوية الدينية لدى الشعب الجزائري، الذي جسّدته ايديولوجية حرب التحرير وجبهة التحرير، ويجسّده اليوم اتساع تأثير الإسلاميين، هي مؤشرات على نوعية المقاومة التي

اصطدمت بها أعتى عملية استعمارية في عالم الإسلام، وأكثرها شراسة في إرادة الإلحاق والمسخ وسحق الشعور الوطني، وكذلك أعمقها مفعولاً على مجمل البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعرّضت لعملية تفكيك قل أن نجد شبيهاً لها. كان رد الفعل على شعار «الجزائر الفرنسية» تمسكاً بالجزائر كوطن وبالإسلام كدين وبالعربية كلسان. وإذا كانت حرب التحرير قد حسمت مسألة الاستقلال السياسي، فإن إشكالية الهوية الثقافية ما زالت محور صراع حاد بين أنصار الحفاظ على لغة المستعمر وثقافته ودعاة القطع معها.

تفسر هذه المعطيات ـ إلى حد ما ـ لماذا تطغى على الإسلام السياسي في الجزائر صبغة المحافظة والتشدّد العقائدي. فسياسة التحطيم ومصادرة الهوية التي سلكها المستعمر أحدثت صدمة عنيفة في الجسم الجزائري قد لا تّمحى آثارها في الذاكرة الجماعية أبداً. لذلك لا غرابة أن نجد امتدادات المدرسة السلفية، ممثلة في جمعية القيم ورابطة الدعوة الإسلامية وجبهة الإنقاذ. وحتى بعض التيارات داخل جبهة التحرير الوطني، تعتبر كل محاولة للتعامل المرن مع الأحكام الشرعية نيلاً من الإسلام، وتخلياً عمّا يصنع هوية الجزائري، أي إسلامه.

* * *

إلى هذا العامل تنضاف عوامل أخرى يمكن أن نستخلصها بالمقارنة مع الحالة التونسية.

لا شك في أن الاستعمار في تونس استهدف أيضاً إضعاف الإحساس بالانتماء الوطني عبر عنصري اللغة والدين، وذهب بعيداً في تفكيك الأطر الاجتماعية التقليدية، وأن التمسك بالإسلام روحاً ومظهراً كان أحد أسلحة المقاومة. ولكن محاولة الفرنسة ومقاومة الفرنسة لم تعرفا الطابع الفاجع والمأساوي الذي شهدته في الجزائر.

علاوة على ذلك، يختلف تراث الفكر الإصلاحي النهضوي في تونس عنه في الجزائر. فالحركة الإصلاحية ذات التوجه الليبرالي ظهرت في تونس قبل الاستعمار، ولم يكن لها مقابل في الجزائر (ولا في المغرب). هذه الحركة بدأت مع خير الدين ومحاولاته التحديثية وتواصلت مع **حركة الشباب التونسي** ـ (تونس الفتاة). السلفية الليبرالية التي مثلها الشيخ عبد العزيز الثعالبي وقيادة الحزب الدستوري (القديم) فشلت أمام الزعامات الشابة المتشبعة بالفكر العلماني ونموذج التمدن الغربي. وهذه الزعامات والكوادر التي كونتها طيلة أكثر من عقدين من الزمن قادت عملية تحديث ثقافي وعلمنة أرادت بها نسف الحواجز ما بين المجتمع التونسي ومجتمعات الغرب.

رغم هشاشة هذه التجربة فهي لم تبق من دون تأثير، بدليل التحوّلات التي طرأت على وضع المرأة والعلاقات الأسرية وعلى العقليات، وبدليل وجود نخبة مدافعة عن الحداثة جابهت الحركة الإسلامية، وبخاصة الاتجاه/ النهضة منذ نشأتها، وخاضت

معها صراعاً فكرياً مثمراً، رغم أنه لم يخلُ من الأخطاء والتجاوزات والمواقف العدمية إزاء التراث. فأمام التحوّلات المجتمعية التي أصبح يستحيل محوها، وبتأثير تلك الصراعات الفكرية، اضطرت حركة النهضة التي اخترقها الصراع كما اخترق المجتمع بأسره إلى مراجعة المواقف التي روّجت لها خلال المرحلة الأولى من نشاطها: مراجعة فكرية وليس مراجعة تكتيكية فحسب، كما يقول البعض.

هذا المسار من التطور لا نجد شبيهاً له في الجزائر (ولا في معظم الأقطار الإسلامية). فهل نتعجب أن يعطي عبد القادر وابن باديس جبهة التحرير والحركة الإسلامية الجزائرية بمواصفاتها التي رأينا وجبهة الإنقاذ بخطابها الذي عرضنا نماذج منه؟ وأن يعطي خير الدين والثعالبي وباش حامبه الحزب الدستوري الجديد ثم حركة الاتجاه/النهضة كجماعة تتصدر منذ سنوات نقد ومراجعة تراث الإخوان المسلمين على امتداد الساحة الإسلامية؟

إن الخطاب الفكري لحركة النهضة هو خطاب أصولي متطور: خطاب إسلامي ينزع نحو استيعاب جملة من القيم والمبادىء المكونة للحداثة، وهذا بفضل تفاعله مع الواقع المحيط، وبالمقابل يمثل خطاب الجبهة الإسلامية للإنقاذ نموذجاً للخطاب الإسلامي المحافظ، والذي لم يدخل منطقة الشك والمراجعة للأسباب التي حاولنا بيانها، وربما لسبب آخر، وهو أن منشطي الجبهة خرجوا لتوّهم من حلقات الدعوة في البيوت والمساجد، إلى المعترك السياسي، ولم يكن لهم ما يكفي من الوقت والتجربة لوضع بعض مقولاتهم على محك الواقع، وبالتالي لمراجعتها.

لقد ذكرنا أن خطاب الجبهة قريب جداً من خطاب الاتجاه الإسلامي أثناء السبعينيات. لكن، ومثلما لاحظ أحد متتبعي الساحة الإسلامية منذ فترة، فإن ثمة فارقاً مهماً بين الوضعين، فالحركة الإسلامية في تونس كانت آنذاك ضعيفة، بينما الجبهة الإسلامية مرشّحة لحكم البلاد. إن الخطورة تكمن هنا بالذات والتطورات الأخيرة في الجزائر تؤكد ذلك.



القسم الثالث

المستقبل



الفصل الثالث عشر

ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية(*)

وجيه كوثراني(**)

مقدمة في المنهج والمصطلح

يجدر أولاً أن نحدّد معاني مصطلحاتنا ودلالاتها قدر الإمكان. فكثير من الالتباس المؤدي إلى الخلاف والجدل، ناتج من الخلاف بين الباحثين والمتحاورين حول دلالات المصطلح وإيقاعات معانيه في صور الذاكرة وحقل الإدراك. ولا تنحصر المسألة في حدود فقه اللغة، بل تتجاوزها إلى أبعاد أخرى سياسية وثقافية وايديولوجية. والأمر الذي يزيد في الالتباس انعدام أو انسداد أقنية التواصل بين الكُتّاب أو الباحثين العرب، إلى درجة يتساءل معها الواحد منا، هل ثمة قراءة متبادلة ومتأنية للكُتَّاب العرب في ما بينهم، تسهيلاً لعملية التواصل وبناء جسور الحوار، وصولاً إلى احتمال ردم الالتباس وضبط أوجه الخلاف في أطر من الحوار الديمقراطي؟ نبدأ أولاً بطرح سؤالين:

أولاً: ما المقصود بالاستعمار الحديث؟

ثانياً: ما المقصود بالمشروع التعبوي المواجه؟

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١٢٠ (شباط/فبراير ١٩٨٩)، ص ٤ ـ ٢٥، وهو في الأصل ورقة قدّمت إلى: ندوة الدين والتدافع الحضاري، مالطا، ١٥ ـ ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨، التي نظمتها مجلة **رسالة الجهاد**، محور «المشروع التعبوي في مواجهة الاستعمار الحديث: المواجهة الحضارية».

(**) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية.

١ ـ نفترض أن صيغة الاستعمار الحديث استخدمت للدلالة على المعاني التي حملها مصطلح الإمبريالية منذ استخدامه الذي شاع مع مطلع القرن العشرين في الأدبيات الإشتراكية العالمية وأهمها آنذاك، كتاب بوخارين **الاقتصاد العالمي والإمبريالية**، وكتاب لينين **الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية**. وأبرز المعاني التي حملها المصطلح العالمي آنذاك، هو في إعطائه، من قبل الكتاب الإشتراكيين، مضامين اقتصادية وسياسية لوحظت مواصفاتها في التحوّلات التي شهدها تطور الرأسمالية في البلدان الصناعية، وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية. وهذه التحوّلات تمثلت في تسارع نمو الصناعة وتمركز الإنتاج في وحدات إنتاجية كبرى (تروستات وكارتلات)، وسيطرة رأس المال المالي (المصرفي) على حركة رأس المال وتوجهاته الاستثمارية، كما لوحظت نتائج هذه التحولات في ظاهرة تصدير الرساميل إلى البلدان المنتجة للمواد الأولية، والخاضعة أسواقها للسلع الاستهلاكية والوسيطة؛ كما لوحظت نتائجها في التسابق بين الدول الصناعية الكبرى على إعادة اقتسام العالم بعد أن كانت الفتوحات العسكرية والبحرية الكبرى قد استكملت «اكتشاف العالم» والسيطرة عليه «كأملاك» أو «مستعمرات» أو «مناطق نفوذ» خلال القرون الثلاثة الأخيرة. وكانت الحرب العالمية الأولى ثم الثانية، حلقتين في انفجار هذا التسابق من أجل إعادة اقتسام هذا العالم، وترتيب حصصه بين الدول الكبرى.

وبين الحربين صيغت مفاهيم الانتداب والحماية والوصاية، ثم الأحلاف والمعاهدات، كصيغ قانونية ودولية تحمي عملية الاقتسام وتؤسسها على قاعدة التبعية. وبعد قيام حركات التحرر الوطني بعد الحرب العالمية الثانية، ونشوء الدول الوطنية ذات «الاستقلال السياسي» في العالم الثالث، تجدّدت التبعية للإمبريالية مع المأزق التنموي الذي عانته هذه الدول. فخطط التنمية التي هي شرط أساسي من شروط الاستقلال اصطدمت بعوائق أهمها، حاجة هذه الدول إلى الرساميل وإلى التقانة (التكنولوجيا). وكانت تجربة باندونغ وسياسة الحياد الإيجابي تعبيراً عن هذا النزوع، لتجاوز هذا المأزق بعد أن تمركز انقسام العالم في ثنائية من الصراع الدولي بين معسكرين سياسيين ـ استراتيجيين، ونمطين اقتصاديين، وايديولوجيتين عالميتين (اشتراكية ورأسمالية). وأعادت الرأسماليات الغربية، بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، تجديد سيطرتها على العالم من خلال تعثر السياسات الإنمائية في دول العالم الثالث وسقوطها من جديد في شباك التبعية التي اتخذت وجوهاً عدة وأملتها حاجات مختلفة، منها القروض التي أملتها الحاجة إلى تمويل المشاريع والحاجة إلى استخدام الخبراء وشراء وسائل التقانة المختلفة. أضف إلى هذا، بروز بؤر من الحروب الأهلية والإقليمية في العالم الثالث، كان لها الدور الأكبر في تجدد الإمبريالية وتجاوز أزماتها الداخلية واجتياز احتمالات الحروب في ما بين دولها. ذلك أن الحروب الإقليمية والأهلية في العالم الثالث نقلت مجال الصراع الإمبريالي الذي جرّبه الغرب في حربين

عالميتين مدمّرتين، من مركز النظام العالمي إلى أطرافه، كما أنها وفرت للصناعات الحربية، عماد الصناعات الأساسية في الدول الكبرى وأساس اقتصاداتها الوطنية، سوقاً رحباً للإنتاج الحربي ومختبراً بشرياً حياً لأسلحتها الفتاكة.

ونضيف إلى أشكال تجدد السيطرة وإمكاناتها وشروط نجاحها، الاستخدام الوظائفي للعلوم والمعارف الإنسانية الحديثة، حيث تشكلت علاقة مطّردة بين المعرفة والسلطة يمكن تلخيصها بالمعادلة التالية: العارف هو القادر.

هذه باختصار شديد، صورة الإمبريالية في تجددها وإعادة إنتاج علاقاتها منذ مطلع القرن وحتى الآن. فهل نقصد بتعبير الاستعمار الجديد أو الحديث هذا المنحى في السيطرة العالمية، أو بالتحديد ما تطلق عليه الأدبيات السياسية في الغرب تعبير الإمبريالية؟ إننا نفترض ذلك، ونضيف أن ما يستدعي التوضيح ويوجبه هو أن مصطلح «الاستعمار» أقرب إلى معنى الكولونيالية منه إلى معنى الإمبريالية. والكولونيالية تعبير استخدم في الأدبيات السياسية الغربية للإشارة إلى أنماط من الاستعمار الاستيطاني، حيث تقوم جاليات أجنبية باستثمار ثروات البلاد وإدارة حكمها، كحالة الجزائر والهند وغيرهما سابقاً، وحالة فلسطين وجنوبي افريقيا حالياً[1].

إذاً، يواجهنا الموضوع المطروح بإشكالية تاريخية مركبة هي أن «الاستعمار الحديث» هو نمط من العلاقة اللامتكافئة القائمة على تجدد السيطرة على العالم الثالث، وعلى العالم الإسلامي، وعلى الوطن العربي على وجه أكثر تخصيصاً لأهميتهما الاستراتيجية والاقتصادية في آن معاً. ولهذا فإن أشكال المواجهة للسيطرة من جانب حركات التحرر العربية والإسلامية اتخذت منذ مطلع القرن وحتى الآن تعبيرات مختلفة في الثورة والسياسة والفكر والاقتصاد تبعاً للمراحل التاريخية التي مرّت بها تلك العلاقة.

٢ ـ ومن هنا، ننتقل إلى توضيح الفكرة الثانية الصادرة عن مصطلح «المشروع التعبوي». إننا نفترض أن المشروع التعبوي في مواجهة الاستعمار قديمه وحديثه، هو مجموعة تلك التعبيرات العسكرية والسياسية والفكرية والاقتصادية والثقافية التي حملتها وقدّمتها حركات التحرر في الوطن العربي والعالم الإسلامي، منذ الإحساس بوطأة الاستعمار المباشر في غضون القرن التاسع عشر (حملة نابليون) إلى الاحتلالات المتعاقبة للأقطار العربية (الجزائر، تونس، مصر، ليبيا...)، إلى اقتسام الولايات العثمانية بعد

---

(١) حول مصطلح الكولونيالية، انظر: Hubert Jules Deschamps, *La Fin des empires coloniaux*, «Que sais-je?» le point de connaissances actuelles; 409 (Paris: Presses universitaires de France, 1950), pp. 8-14.

الحرب العالمية الأولى، إلى الثورات الوطنية والقومية الكبرى في العشرينيات والثلاثينيات، إلى قيام إسرائيل وسلسلة الكفاحات التي أطلقتها سواء على مستوى الشعب الفلسطيني، أو على مستوى الشعب العربي، وصولاً إلى توجهات الدولة الوطنية ذات الايديولوجيا القومية ومآزقها، إلى ما آل إليه العمل العربي من نكوص، وإلى أطروحات الصحوة الإسلامية الجديدة.

كل هذا الشريط الطويل والغني بالأحداث، يقدّم صوراً من المشروع التعبوي بصورة مداخل وآليات، أو بصورة تجارب تاريخية ينبغي دراستها وتقويمها. وهناك وجهة تذهب إلى التشديد على الجانب الفكري (أو الايديولوجي التعبوي) في علاقة التدافع ما بين الحضارات. ولهذا فإن المضمون الذي قد تتطلبه معالجة المشروع التعبوي هو مضمون فكري وثقافي بالدرجة الأولى. بمعنى آخر: إن التعبئة هنا تدخل في الحيز الايديولوجي الذي يمكن أن يكون عامل تحريك عقيدي وإيماني، كما يمكن أن يكون خطاب تبرير واستنهاض ودعوة إلى حالة رفض أو ثورة، أو خطاباً أشمل لصياغة نظرية عامة للحياة في كل جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية.

ولعله في وجه من وجوه هذه المعاني المتعددة، يمكن أن نفهم السياق التاريخي للثورات الجزائرية، من انتفاضة عبد القادر الجزائري إلى ثورة التحرير. وفي قلب هذا السياق وصميمه، نضع فكر ابن باديس كداعٍ ومفكر ومعبىء، ارتكازاً على ما تتيحه الثقافة الإسلامية (كدعوة ونمط حياة) مَن خطوط دفاع وأطر ممانعة وأساليب هجوم[٢]، كما أننا يمكن أن نفهم في السياق نفسه ثورة الريف بقيادة عبد الكريم الخطابي، وثورة ليبيا بقيادة عمر المختار، وفي المشرق العربي ثورة العشرين في العراق، وثورة المجاهدين السوريين في العام ١٩٢٥. كل هذه الثورات التي قامت في مواجهة الاحتلالات المباشرة المتزامنة تقريباً ارتكزت على الموروث الديني فتعبأت قواها حول فكرة الجهاد، كما انتظمت جماهيرها في الأشكال الشعبية المعاشة كطرق صوفية أو عبادات وشعائر، أو صيغة تقليد لفتوى مجتهد مرجع. هذا دون أن نغفل أو نقلل من أهمية العامل الاجتماعي ـ العصبوي المتمثل بالبنى القبلية المقاتلة والسائدة ربما حتى الآن في الأرياف والجبال العربية.

أما إذا انتقلنا إلى دور الفكر أو النظرية في المجال التعبوي، فإننا سنلحظ حيزاً لها في الخطاب العربي والإسلامي، ولا نعني أن هذا الحيّز كان السائد أو المحدد أو القائد لعملية المواجهة مع الاستعمار الحديث، بل إن الخطاب على تنوع مرجعياته

---

(٢) انظر حول دور الإسلام في الثورة الجزائرية، في: أحمد بن بلة، «الإسلام والثورة الجزائرية: ثابتة تاريخية،» الحوار، السنة ١، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦)، ص ٣٣ ـ ٥٢.

المعرفية واختلاف انتسابه الايديولوجي هو أحد الأشكال التعبيرية عن عملية المواجهة. فالفكر، ممثلاً بخطاب ومعبّراً عنه بأشكال من الممارسة السياسية (مواقف وبرامج عمل)، يبقى مرجعاً لدراسة المشروع التعبوي في عملية المواجهة الحضارية.

والخطاب العربي والإسلامي الذي صيغ وقيل في مرحلة المواجهة مع الاستعمار الحديث، يحمل جدلية العلاقة بين طرفيها: بين الاستعمار الحديث بما هو سياسة توسع وهيمنة، وبما هو مصدر معرفة وعلوم وحضارة، وبما هو طريق استغلال للثروة، والشرق العربي والإسلامي بما هو حالة تلقي واستقبال لكل هذا الهجوم الكاسح والسريع والملتبس في مضامينه (الملتبس بين مضامين الهيمنة والتوسع والحضارة والعلم والنهب والإفقار والثروة والاستبداد والديمقراطية).

والخطاب العربي الإسلامي الذي يحمل هذه الجدلية الغنية، يمكن قراءته لا من زاوية تفكيكه وتحليل عناصره وفقاً لمنهج البنيانية لمعرفة سمات العقل الذي أنتجه، وللبرهنة على تهافته وعلامات «اللاعقل» فيه كما يقول محمد عابد الجابري[٣]، وإنما من زاوية ملاحظة سماته الوظيفية التاريخية في المهمّات التي تصدّى لها في مرحلته وعبر رموزه الشخصية، ومدارسه الايديولوجية ووطأة الأحداث عليه وظروف مكانه وزمانه. تلك هي في رأينا العناصر والعوامل المكوّنة لسمات مشروع (أو مشاريع) المواجهة. ولعله من المفيد أن ينصب التحليل والنقد على السمات الوظائفية التاريخية للفكر، أي للايديولوجيا، بدل النقد الابستيمولوجي للعقل العربي من خلال خطابه. فالنقد الأخير الذي ينسب نفسه إلى قطاع المعرفة الفلسفية، يعمّم ويجرّد ويلجأ إلى التأويل ويسقط ويبرز، ويهمل الزمان والمكان حتى يستقيم «تشخيص» عقلي ما مع شبكة من المفاهيم المستوعبة والمقتبسة من هذا العلم أو ذاك أو من هذا المنهج أو ذاك، أو من توليفة من العلوم والمناهج. ولا ندري ما وظائفية هذا التشخيص وأهدافه في عملية السعي لمقاربة الحقيقة التاريخية أو السياسية أو الاقتصادية في زماننا.

ومن هنا ومن خلال هذه الملاحظات الأولية في المنهج والمصطلح، نعرض أهم المحطات التاريخية الفكرية في تشكّل مشاريع المواجهة مع الاستعمار الحديث في تاريخنا المعاصر.

أولاً: زمن التوفيق بين الإصلاحية الإسلامية والليبرالية الغربية (أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين)

أمامنا جوابان على التحدّي الذي واجهه الشرق العربي والإسلامي آنذاك، هذا الشرق الذي كان موزعاً بين دولتين سلطانيتين استبداديتين ترفعان الإسلام عنواناً

(٣) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

لحكمهما (الدولة العثمانية في تركيا ومعظم البلدان العربية، والدولة القاجارية في إيران).

١ ـ **جواب حمله ليبراليون علمانيون تماثلوا كلياً مع التجربة الليبرالية في الغرب،** فدعوا إلى قطيعة شبه كاملة مع الماضي الإسلامي المعيوش في حاضرهم حالة استبداد سلطاني وقمع للحريات وانحطاط وترهل في المبادرة والعمل والعقلية. هذا في وقت كان يقتحم فيه المشروع الرأسمالي قطاعات الإنتاج المحلي في الصناعة والحرفة والزراعة وعلاقات التبادل، وفي وقت تشيع فيه أخبار الثورات الديمقراطية في بلدان أوروبا، وتتشكل فيه، ومن خلال مؤسسات التعليم الأجنبي الحديث وتعلم اللغات الأجنبية، نخب تقرأ بشغف مؤلفات «عصر الأنوار» وما تيسّر من كتب الاشتراكية وبعض العلوم الجديدة. ومن هؤلاء نذكر فارس نمر ويعقوب صروف وفرح انطون وشبلي الشميل ولطفي السيد... وجميعهم أكدوا على الحل الليبرالي ـ الديمقراطي والتحديث المتماثل مع التجربة الغربية حرفياً، حتى ان بعضهم ـ كفارس نمر ـ كان يدعو إلى الاحتلال الأجنبي كطريق منقذ من الاستبداد الفردي السلطاني، وكشرط لإقامة النظام الديمقراطي الجديد.

ولا يزال لهذا الجواب، الذي صيغ في المراحل الأولى من السيطرة الامبريالية في الشرق العربي والإسلامي، امتداده حتى الآن في المنهج والعقلية والسياسة. ورغم خيبة الأمل التي أوقعتها السياسات الغربية بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، وإقامة إسرائيل، وسلسلة الحروب العدائية الموجهة ضد الشعوب الغربية والإسلامية، فإنه لا تزال ثمة جاذبية للفكر الليبرالي الغربي تشد إليها العقول كمرجعية حضارية، وكنموذج للدخول في زمن المعاصرة. يبرر ذلك النزوع ويفسّره حال الاستبداد والمآزق التنموية التي تعيشها باستمرار تجربة الدولة القطرية في الوطن العربي، والتي تعيد على «خريطة مصغرة» تجربة التنظيمات في الدولة العثمانية.

٢ ـ **جواب ثان قدّمه مفكرون إسلاميون** تنوعوا في فهمهم وتصورهم وتشخيصهم لـ «أمراض» الشرق العربي والإسلامي، وتمايزوا في ما اقترحوه من حلول من خلال صور استيعابهم وتوليفهم بين مرجعيتين تاريخيتين حضاريتين: مرجعية التجربة الأوروبية ومرجعية التجربة التاريخية الإسلامية.

ومن ضمن عملية التوليف والاستيعاب جاءت الأجوبة مشدّدة على مداخل ومحاور معينة في تصور الحل الذي ينهض بالعرب وبقية الشعوب الإسلامية.

أ ـ **مدخل الثورة أو إقناع الحاكم بالإصلاح،** وهو المدخل الذي شدّد عليه جمال الدين الأفغاني، ومارسه في نصه ومقالته ورسالته، وكما يبدو في مواقفه تجاه الحكام، تحريضاً كما هو الحال في موقفه من شاه إيران، أو إقناعاً بالإصلاح كما هو حال موقفه من السلطان العثماني.

ب ـ **مدخل إقامة الدولة الدستورية** المرتكزة على مبدأ الشورى، وهو المدخل الذي شدّد عليه المفكرون والفقهاء الدستوريون المطالبون بالحرية ودولة الوحدة أو الجامعة الإسلامية. وهؤلاء على اختلاف مراحلهم وانتماءاتهم القومية والمذهبية اجتمعوا حول مبدأ أن الديمقراطية البرلمانية ممثلة الأمة تساوي الشورى، وأن صيغة أهل الحل والعقد تساوي صيغة البرلمان، وأن الاستبداد السلطاني في الشرق دخيل على الإسلام وإن تستّر خلف فقهاء وعمائم. إنه عند عبد الرحمن الكواكبي وحسين نائيني «استبداد ديني» وهو أخطر من الاستبداد السياسي، بل هو شرطه، وهو عند رشيد رضا انحراف في الفقه وتواطؤ بين السلطات والفقهاء الحشوية.

وتبدو ازدواجية المرجع الحضاري في التبرير الشرعي لهذه الدعوة الدستورية في الموقفين والصيغتين التاليين:

ـ في رد رشيد رضا على قارىء يبعث برسالة إلى **المنار** يؤكد فيها على مرجعية الإسلام وحده في الإصلاح، يقول رضا عام ١٩٠٧ «لا تَقُلْ أيها المسلم إن هذا الحكم هو أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤكد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم»(٤).

ـ وفي عام ١٩٠٩ يعود فيؤكد بصورة متوازية على أهمية المرجعية الإسلامية والتحدّي الأوروبي معاً: «أما قوله [أحدهم] إن الأخذ بالأسباب والعمل بمقتضى السنن الطبيعية وانطباق ذلك بحسب اجتهادنا على القرآن لم يكثر ولم ينتشر عند بعض المسلمين إلا بسبب ما رأوه من تقدم الأمم الغربية باتباع هذه السنن وسبب ضغط أوروبا على الكثير منهم ـ فهو صحيح في الجملة ولا يضرنا أن تعدّنا حوادث الزمن للعمل بما يرشدنا إليه القرآن وأن نفهم منه ما لم نكن نفهمه نحن ولا آباؤنا الأولون. فإن كلام الله تعالى بحر لا تنفد حكمه بل هي تفيض في كل عصر على المستعدين بما يناسبه»(٥).

---

(٤) محمد رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم،» **المنار** (حزيران/ يونيو ١٩٠٧)، كما وردت في: محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

هذا الموقف الذي لا نلمس فيه أي حرج لدى الفقيه من أن يفهم الهدي القرآني اجتهاداً يتناسب مع العمل بمقتضى السنن الطبيعية والعلوم الوضعية، نلمسه أيضاً عند فقيه آخر من مذهب الإمامية هو حسين نائيني.

وهذا الموقف يصدر عن فقيه إمامي وبدعم من مرجع النجف الشيخ كاظم الخراساني في خضم المعركة الدستورية في إيران بين ١٩٠٦ ١٩١١. يدعو هذا الموقف إلى اعتماد الصيغة الدستورية في الحكم والعمل السياسي في إيران، ويشن هجوماً عنيفاً على المؤسسة الدينية التي يسميها حسين نائيني «شعبة الاستبداد الديني» المتلازمة والحامية لشعبة الاستبداد السياسي: والملفت للنظر تلاقي هذا الخط مع خط الكواكبي - رضا في اعتبار الشوروية صنواً للديمقراطية، إذ يقول: «ما أشد جهلنا عبدة الظالمين وحاملي شعبة الاستبداد الديني، بمداليل الكتاب والسنّة وأحكام الشريعة وسيرة النبي المطهر والإمام المكرم... وترانا عوضاً من أن نقول في حق الشوروية العمومية: هذه بضاعتنا ردّت إلينا، نعدها مخالفة للقانون الإسلامي، فكأننا لم نقرأ تلك الآيات الواضحة الدلالة ولم نحصل على مفادها.» وفي مكان آخر: «أما اليوم وقد حصلنا بعد اللُّتيا والتي على شيء من التنبه والشعور، وقمنا نأخذ مقتضيات ديننا من الأجانب مع تمام الخجل قائلين هذه بضاعتنا ردت إلينا»[(٦)].

هذه النصوص التي نجد بالتماثل معها نصوصاً أخرى كثيرة، وكلها يؤكد على إسلامية الديمقراطية الدستورية، تشكل بداية التأسيس لخطاب إسلامي يحاول الإجابة الاستيعابية للتحدي الكبير الذي حمله الجانب الحضاري في توسع الغرب وحضوره وهيمنته ومساءلته الوعي العربي والإسلامي عن حالة الاستبداد وأسبابه وعلاجه. ويظل هذا الخطاب مرجعاً للتوسيع والإغناء والشرح والتأليف عبر محطات وسيطة نجدها، على سبيل المثال لا الحصر، عند حسن البنّا في مصر، ومحمود الطالقاني في إيران، وعلاّل الفاسي في المغرب، وعند عدد كبير من الفقهاء والمفكرين المعاصرين الذين يؤكدون على شرعية الحل الانتقائي والتوليفي لمسألة شرعية السلطة وبناء الدولة العادلة في البلدان العربية والإسلامية اليوم[(٧)].

---

(٦) حسين نائيني، «الاستبداد والديمقراطية،» **العرفان**، مج ٢، ج ٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٠)؛ وهذا المقال ترجمة لمقالات مقتبسة من: حسين نائيني، **تنمية الأمة وتنزيه الملة** (طهران: [د. ن.]، ١٩٠٩)، (باللغة الفارسية).

(٧) من الأمثلة على ذلك، انظر أفكاراً في هذا الخط تحاول أن تعالج مسألة ساخنة وحية تدور حول مسألة الدولة في لبنان، في: محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية: تحليل ونقد للعلمانية محتوى وتاريخاً في مواجهة المسيحية والإسلام وهل تصلح حلاً لمشاكل لبنان** (بيروت: المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث، ١٩٨٠). انظر أيضاً مشروعه السياسي «الديمقراطية العددية القائمة على مبدأ الشورى» المقدّم كمشروع بديل للنظام السياسي اللبناني.

ج ـ **مدخل التعليم والتثقيف وبناء مؤسسات الخدمة الاجتماعية**، الذي ركّز عليه الشيخ محمد عبده، ولا سيما بعد عودته إلى مصر من منفاه. وهذا المدخل الذي اعترض عليه البعض وانتقده البعض الآخر، لأنه يهمل جانب السياسة والثورة في المواجهة مع الاستعمار، هو مدخل أساسي في عملية المواجهة الحضارية التي وعاها وعاشها الشيخ عبده انطلاقاً من معاناة انحطاط الواقع الاجتماعي والثقافي، ورهانه على تجاوزه بمسؤولية جريئة وإرادة قوية. وعلى الرغم من أن السياسيين الإنكليز قد أراحهم هذا التوجه كما يبدو من تقارير كرومر وكتاب بلنت، إلا أن مبررات محمد عبده ـ في هذا الخيار ـ وفي ظل درجة الانحطاط والجهل والجمود التي خيمت على المجتمع المصري، والإسلامي بشكل عام، كانت تعطيه حجة قوية في تأجيل العمل السياسي «الثوري» الهادف إلى الاستقلال التام وسيادة الدولة الوطنية. ولقد كان يرى أن الأولوية في الرد على التحدي الحضاري الغربي هي في نشر العلم وتحرير العقل وتفسير جديد عقلاني للقرآن، وبالتالي في اجتهاد إسلامي معاصر يعمّ وينتشر ويسود. إنه نوع من التماثل مع منطق يقدّمه التاريخ الايديولوجي للنهضة الأوروبية، يقول بسيادة العلم والعقل فيها كمحرّك ومسبّب. ولكن مأزقاً اعترض مآل هذا التوجه ونتائجه الموعودة، نتج من اصطدام مشروع الإصلاح بقوى اجتماعية ـ سياسية محلية مستفيدة من الأمر الواقع، وبأنماط من العلاقات المتشابكة مع مراكز السلطة، كانت تعيق الإصلاح وتحاربه. وكانت السياسة الإنكليزية توازن وتختار ما بين هذه القوى وفقاً لما تمليه مصالحها العليا. وعلى الرغم مما يحكى عن هذه العوائق، فإن محمد عبده ترك في العالم الإسلامي، ولا سيما في مصر، مدرسة فكرية في التجديد والإصلاح كان لها الأثر الكبير في تطوير الأزهر وبناء قطاع فاعل من مؤسسات التعليم والخدمة الاجتماعية. ولا شك في أن لهذه المدرسة جذورها في تاريخ مصر الحديث مع رفاعة الطهطاوي الذي كان قد بذل هو الآخر جهداً كبيراً في استيعاب إنجازات تطور الحضارة الإنسانية على يد الأوروبيين، ولها أيضاً تعبيراتها المماثلة لدى مفكرين آخرين في أقطار أخرى (خير الدين التونسي في تونس، وجمال الدين القاسمي ومحسن الأمين في لبنان وسوريا).

وأما السؤال المشكل الذي تركته هذه المدرسة للفكر التاريخي النقدي، فكان «هل تسمح سياسة الاستعمار الحديث بإتمام إنجاز هذا المشروع الحضاري؟». إن مهمة «التحديث» التي شكّلت أساس المشروع الإصلاحي قامت على تعبئة الطاقات والإمكانات الفكرية حول فكرة بناء المؤسسة الحديثة في الدولة، والتي من شأنها أن تساهم في تغيير العقلية والمنهج (أي المؤسسة التربوية) وفي حماية الإنسان فرداً وجماعة (أي المؤسسة الدستورية).

وإذا كان بإمكاننا أن نفترض أن هذا الخط قد تجسّد سياسياً في مصر في خط سعد زغلول وبرامج حزب الوفد، فإن تعثر تطبيقه جاء من عاملين:

العامل الأول: إن السياسة الإنكليزية لم تكن لتوافق على إنجاز المشروع إنجازاً واسعاً من وجهة نظر أصحابه. و«التحديث» البريطاني كان ينصبُّ بشكل أساسي على قطاعين مرتبطين بمصالح السياسة الاقتصادية الإنكليزية: القطاع المصرفي، وقطاع استثمار زراعة القطن، وما بينهما قناة السويس والمواصلات، أي بتعبير آخر، كان يهمها تنمية قطاع رأسمالي يخدم الرأسمالية الأم.

العامل الثاني: يتمثل في انقسام حلفاء السياسة الإنكليزية المحليين إلى قطاعين متناحرين يسميهما رشيد رضا في مقالاته في **المنار**: حزب المتفرنجين الذين أخذوا بقشور الحضارة الغربية، وحزب المتعصبين الرجعيين الذين يرفضون كل إصلاح بحجة أنه بدعة. ولا شك في أن هذا الانقسام الذي شهدته المجتمعات العربية ـ الإسلامية جميعها، كان وراء أزمة المشروع التحديثي والإصلاحي الذي بدأ مع محمد علي باشا سياسياً والطهطاوي فكرياً، ثم تجدد مع محمد عبده وسعد زغلول. ولعلَّ هذا ما يدعوه بعض الأدب الاشتراكي بمأزق بناء رأسمالية وطنية، مستقلة عن هيمنة الإمبريالية.

ثانياً: زمن «الاشتراكية ـ القومية» أو زمن الاستقلالات الوطنية والمد القومي بعد الحرب العالمية الثانية

شكّلت الحرب العالمية الثانية نقطة تحول مهمة في تاريخ سياسات الدول الإمبريالية في ما بينها، وفي أنماط علاقتها بالدول المستعمرة أو الخاضعة في العالم. لقد انفجرت سياسة التسابق على المستعمرات، وحركات المطالبة الدولية بإعادة توزيع الحصص أو «حقوق» البعض بـ «المجال الحيوي»، في حروب مدمّرة لجميع الأطراف، ولا سيما الأطراف الأوروبية منها. وخرجت من هذه الحرب دولتان كبريان على جانب كبير من القوة واليأس، **أولاً الولايات المتحدة الأمريكية** التي استوعبت الرأسماليات الأوروبية بمشروع مارشال الاقتصادي، وبمشروع عسكري يقضي بحماية «العالم الحر» (الحلف الأطلسي)؛ **وثانياً: الاتحاد السوفياتي** الذي أفاد من حروبه التحريرية ضد القوى النازية في أوروبا الشرقية، فأقام عن طريق الأحزاب الشيوعية الحليفة فيها دول المنظومة الاشتراكية (أو المعسكر الاشتراكي) في مواجهة «المعسكر الرأسمالي». ورسم مؤتمر يالطا، بين الأبطال المنتصرين في الحرب العالمية الثانية، حدوداً جغرافية وسياسية وايديولوجية ما بين المعسكرين على الصعيد الأوروبي، ودفعت ألمانيا ثمناً باهظاً لمغامرتها هو انقسامها عبر تحوّل خطها الفاصل بين المعسكرين والقوتين إلى «حائط» عسكري وسياسي وإيديولوجي تمثل في حائط برلين.

ولكن الحد الأوروبي بين المعسكرين لم يمتد إلى عالم المستعمرات ومناطق النفوذ الإمبريالي التابع لأوروبا المنهكة أو لليابان المهزومة. فثمة ثورة صينية قامت لتؤسس

مشروع دولة كبرى في أكبر تجمع بشري وحضاري في آسيا، بل في العالم، ووفقاً لنظرية ماركسية مستقلة زاوجت بين الجانب الاقتصادي ـ الاجتماعي في النظرية والجانب الثقافي ـ القومي لحضارة الصين الواحدة والمركزية.

وفي بقية أنحاء آسيا وافريقيا، شقّت حركات التحرر الوطني والقومي لنفسها طرقاً مختلفة في الكفاح، سواء عن طريق الثورات الشعبية المسلحة (كحالة الجزائر والهند الصينية) أو عن طريق المقاومة السلبية السلمية (كحركة غاندي في الهند) أو عن طريق الانقلابات العسكرية المدعومة شعبياً (كحالة مصر)... ولم تكن السياسات الإمبريالية الأوروبية لتتمكن، بسبب أزماتها ومشاكلها الداخلية، من أن تصمد في وجه هذه الحركات. فنجح بعض هذه الأخيرة بإقامة دوله الوطنية أو القومية المستقلة مستفيداً من عاملين دوليين:

١ ـ مما سمي «الحرب الباردة» بين القوتين العالميتين الأساسيتين.

٢ ـ من النهجين اللذين سار عليهما كل من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي في التعامل مع حركات التحرر الوطني ودولها: النهج السوفياتي الداعم، والنهج الأمريكي الذي يحاول أن يحتوي الدول الجديدة[٨]. وبين محاولات الدعم ومحاولات الاحتواء استطاعت دول أن تنفذ باستقلالها (على الأقل على مستوى المحاولة)، كما أن دولاً أخرى لم تستطع أن تخرج من صعوبة الخيار فوقعت في فخ الاستتباع أو في دوّامة الصراع على السلطة الداخلية فيها.

والسؤال: كيف صيغ هذا المشروع الاستقلالي بأبعاده الحضارية آنذاك؟ أو بتعبير آخر: هل حصلت ثمة مواجهة حضارية مع الاستعمار الحديث؟

أمامنا تجربة أصبحت في ذمة التاريخ، ولكن أبعادها وتأثيراتها ودروسها حاضرة في الذهن والوعي والذاكرة، كما أن إيقاعاتها لا تزال تمثُل في تجارب ومحاولات حتى يومنا. هذه التجربة هي تجربة الناصرية في أبعادها الجغرافية الدائرية التي تتلخص بمصر وبالوطن العربي والعالم الإسلامي، والعالم الثالث، وفي أبعادها الحضارية والايديولوجية التي تستقي مصادرها من الفكر الوطني في مصر، ومن الايديولوجيا القومية العربية، ومن التجارب الاشتراكية في العالم.

---

(٨) قامت عملية الاحتواء على تجديد الأسلوب الامبريالي في التعامل مع البلدان الجديدة، على أساس المساعدات والقروض «المشروطة»، كما أن السياسة الأمريكية عادت فاستعادت مبادئ ويلسون الشهيرة التي صيغت في الحرب العالمية الأولى والتي تحمل عنوان «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، كما نادت بمبدأ سياسة الباب المفتوح على قاعدة حرية التنافس والمبادرة، بدل احتكار المستعمرات وحصرها بإطار دول بعينها. وفي هذا السياق يفهم موقفها المعارض لاستمرار العدوان الانكليزي ـ الفرنسي ـ الإسرائيلي على مصر عام ١٩٥٦.

بين فلسفة الثورة (١٩٥٣) والميثاق (١٩٦٢)، ترتسم معالم التجربة الناصرية على مستوى الخطاب والممارسة. يبدأ المشروع بخطوات تجريبية تبحث عن بديل لتجربة تاريخية في بناء الدولة كانت قد بدأت مع محمد علي باشا، ثم تقهقرت على يد الأسرة الوارثة حتى فاروق. ما هي نواقص هذه التجربة في الوعي التاريخي للقيادة الناصرية؟ يرى الميثاق:

ـ «إن المأساة في هذا العهد [عهد محمد علي باشا] هي انه لم يكن يؤمن بالحركة الشعبية التي مهدت له حكم مصر إلا بوصفها نقطة وثوب إلى مطامعه»[٩].

ـ وهذه نافذة أوقعت مصر في براثن الاستعمار الذي «كان قد تطور في ذلك الوقت من مجرّد احتلال المستعمرات واستنزاف مواردها إلى مرحلة الاحتكارات المالية لاستثمار رؤوس الأموال المنهوبة من المستعمرات»[١٠]. وكان مدخل ذلك وركائزه الاحتلال المباشر، والاعتماد على الأسرة الحاكمة، والإقطاع[١١].

ـ أما الثورة وقوى الإصلاح من عرابي إلى سعد زغلول... فهذه القوى «لم تستطع أن تمد اندفاعها إلى ما بعد المواجهة السياسية الظاهرة من طلب الاستقلال»، وبالتالي لم تصل إلى «أعماق المشكلة الاقتصادية والاجتماعية»[١٢].

ـ وهذه القوى أيضاً «لم تستطع أن تمدّ بصرها عبر سيناء وعجزت عن تحديد الشخصية المصرية، ولم تستطع أن تستشف من خلال التاريخ أنه ليس هناك صدام على الإطلاق بين الوطنية المصرية وبين القومية العربية»[١٣].

ـ كما أن هذه القوى، لاقتصارها على طرح المسألة السياسية دون العمق الاجتماعي والاقتصادي، وصلت في مشروعها إلى نوع من الديمقراطية التي يسميها الميثاق بـ «الديمقراطية المزيفة» أو «ديمقراطية الرجعية»[١٤]. والحل أن ترتبط الديمقراطية السياسية بالديمقراطية الاجتماعية[١٥]. وهذا أمر يتحقق بضمان التحرر من الاستغلال، بتكافؤ الفرص والعدالة في توزيع الثروة بالقضاء على القلق المبدد لأمن المستقبل في الحياة[١٦]. وهذه الديمقراطية الاجتماعية طريقها الحل

(٩) جمال عبد الناصر، **الميثاق** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٢)، ص ١٩.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

الإشتراكي[١٧]. وأما الديمقراطية السياسية فتتحقق من خلال وعاء «الاتحاد الاشتراكي» الذي هو «التنظيم السياسي الشعبي لقوى الشعب العاملة»[١٨].

وفي مجال السياسة العربية، ثمة تأكيد على السعي إلى تحقيق «الوحدة العربية» ليس عن طريق «النظام القديم في العالم العربي»، وإنما عن طريق حركة الجماهير في «تقدمها من مرحلة الثورة السياسية إلى الثورة الاجتماعية»[١٩]. وفي مجال السياسة الخارجية[٢٠]، ثمة خطوط ثلاثة تعبِّر عن مبادىء هذه السياسة: الحرب ضد الاستعمار؛ العمل من أجل السلام؛ التعاون الدولي من أجل الرّخاء[٢١].

ما يستوقف في هذا المشروع مسألتان أساسيتان تعكسان الأبعاد الفكرية في مجال التعبئة التي يرتكز عليها. وفي هذا المجال بعد تاريخي محلي (عربي إسلامي)، وبعد عالمي (تجارب العالم دون الانحسار في نظرية واحدة، ومع الانطلاق من قاعدة التجربة والخطأ). هاتان المسألتان هما:

- مسألة الحرية الداخلية والتعبئة من أجل محاربة الاستعمار.

- مسألة التوفيق بين وطنية مصر وقوميتها العربية ودينها وحضارتها الإسلاميين وبين انتمائها الشرقي (الإفريقي - الآسيوي).

المسألة الأولى: نلاحظ من خلال النص والممارسة أن ثمة تأكيداً مبالغاً فيه على الرهان على الجماهير في علاقتها بالقائد الذي يمتاز بسمات كاريزماتية (ملهمة) تؤهله للقيادة والنطق باسم الجماهير، بل لخوض المعارك واتخاذ المواقف باسمها. فهل يمكن أن نقول إن المعارك التي خاضها جمال عبد الناصر في مواجهة الاستعمار وفي محطات تاريخية ثلاث (تأميم القناة، حرب السويس، قرارات التأميم) هي التي بررت هذا الرهان الكبير وأعطته مشروعيته؟ ربما يصح هذا الافتراض. فالقيادة الناصرية ذهبت بعيداً في رفض البرلمانية من خلال ما آلت إليه هذه الأخيرة في العهد المتأخر من حكم الأسرة العلوية، فأسمتها «الديمقراطية الرجعية»، واقترحت بديلاً لها صيغة «الاتحاد الاشتراكي دون الالتفات إلى الإمكان التاريخي الذي يمكن أن يحصل لتنظيم سياسي شعبي واحد في ظل هيمنة جهاز الدولة. والإمكان نفسه (مع فارق الزمن) يكرر تجربة محمد علي - التي انتقدها الميثاق - في استخدام القوة الشعبية لتمكين سلطة

---

(١٧) المصدر نفسه، الباب السادس، ص ٥٠ وما بعدها.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(١٩) المصدر نفسه، الباب العاشر، ص ١٠٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

أهل الدولة وصولاً إلى قيام الحزب الواحد الحاكم، أو إلى توسّل التنظيم سلماً للسلطة أو غطاء لإنشاء مراكز قوى أو تكريس الثروة من جديد. ولعل ما كشفته هزيمة الـ ١٩٦٧ يفتح ملف هذا «الإمكان التاريخي». والسؤال: بين تجربة التنظيم السياسي الواحد، وتجربة البرلمانية التي استوعبتها الإصلاحية ـ الإسلامية (خط محمد عبده) عبر التوفيق بين شورويتها الإسلامية وليبراليتها الغربية، أين هو موقع الحرية الشعبية، الشرط الأساسي في أي مواجهة مع الاستعمار؟ ومهما يكن، فإنه من الضروري أن نلاحظ أن التجربة السابقة (الإصلاحية الإسلامية التي استوعبت الليبرالية الغربية) لا يمكن اختصارها بسلبية «الديمقراطية البرلمانية الرجعية»، بل لا بد من ملاحظة إيجابية أغفلت، هي التعددية الحزبية والسياسية التي زخر بها المجتمع المصري (حركة إسلامية، يسار، ليبرالية...) والتي قضت عليها التجربة الجديدة. كما لا بد من التذكير بتنوع الأفكار والآراء وغناها على مستوى الإبداعات الفكرية والأدبية، التي أضحت جزءاً أساسياً من عطاءات الفكر العربي المعاصر، والتي ما كان ليمكن أن تنمو في ظل التنظيم الواحد والايديولوجيا الرسمية الواحدة.

المسألة الثانية: وهي المسألة التي تتعلق بتحديد دوائر الانتماء؛ وهنا يعبّر الخطاب الناصري عن حسٍ تاريخي سليم ورؤية استراتيجية حضارية واضحة لخريطة التعدد والصراع في العالم. ففكرة الدوائر الثلاث (العربية، الإفريقية، والإسلامية) التي رسمها عبد الناصر لحركة «المكان الوطني» في **فلسفة الثورة** تُرجمت في ما بعد ومن خلال الممارسة، ومن خلال استيعاب شمولي للصراعات الدولية وموقع العالم الثالث فيها، استراتيجيا ناجحة في مجال السياسة الخارجية. وقدّمت هذه الاستراتيجيا تجربة غنية استخلص مفكرون وباحثون استراتيجيون منها مدرسة فكرية ومنهجاً حضارياً في الصراع والمواجهة في عالم تختزله ثنائية تنفي الآخرين وتلحقهم بأحد طرفيها. فمن مؤتمر باندونغ (١٩٥٥) إلى مؤتمر التضامن الأفريقي ـ الآسيوي الذي عقد في القاهرة عام ١٩٥٧، إلى مؤتمر بلغراد (١٩٦١)، كانت ترتسم سياسة عدم الانحياز والحياد الإيجابي، في صورة احتمال تاريخي لنشوء «قوة ثالثة» في عالم السياسة الدولية، وإلى إمكان توافر شروط ملائمة لقيام مشروع حضاري جديد، إطاره الجغرافي: آسيوي ـ أفريقي، ومضمونه: تعددية ثقافية شرقية قوامها التجربة الصينية التي زاوجت بين حضارة الصين ومنهجية الماركسية في الثورة، والتجربة الهندية التي تجسدت في فكر غاندي في الثورة السلمية واشتراكية نهرو في الدولة، والتجربة العربية ـ الإسلامية التي حاول الخطاب الناصري أن يعبّر عنها على قاعدة التجربة والخطأ.

وإذا كانت هذه التجربة الأخيرة (التجربة العربية) قد تعثرت، وتعثرت معها، أو على موازاتها، انطلاقة العالم الثالث، فإن ذلك لا يفقدها دلالتها ودروسها، بل يطرح دراستها من زاوية تفكيك عوامل فشلها وأسبابه. ولعل أهم سبب في ذلك هو في قدرة الاستعمار الحديث (الإمبريالية الأمريكية) أن يلتف عليها بعد أن فشل في تطويعها

وتحويلها إلى دولة تابعة، ليضربها بواسطة إسرائيل في العام ١٩٦٧، حيث كانت الهزيمة التي لا نزال نعيش آثارها المضاعفة والمعقدة حتى يومنا هذا، بل إن هذه الآثار مرشحة في ظل الخلل في موازين القوى العربية والدولية للاستمرار والتفاقم.

وأما على مستوى الدلالات والدروس، فإن هذه التجربة ـ وكما قلنا ـ كان يمكن ـ حين كانت توجهاً وعملاً وحركةً ـ أن تكون مدرسة فكرية ومنهجاً حضارياً في المواجهة. ولكن ما نلاحظه أن المخزون الثقافي الإسلامي الذي كان يمكن أن يغني الحركة العربية في وجهتها العالمية والإنسانية كان غائباً أو مغيباً أو حاضراً بخجل. ويلاحظ انحسار هذا الحضور في غياب «الدائرة الإسلامية» كما صيغت في **فلسفة الثورة** إلى حد تغييبها شبه الكامل من «الميثاق» والاكتفاء بالتشديد على «القومية العربية» و«الوحدة العربية».

هل يكمن سبب هذا الانحسار في ذلك الصراع الذي نشب بين الحركة الإسلامية في مصر وبين قوى النظام؟ هل سببه أيضاً هو أن العالم الإسلامي كان آنذاك، وعبر أهم دولة، من ركائز السياسة الاستعمارية (مراكز الأحلاف الأمريكية)، وأن وجهاً من وجوه الايديولوجيا الإسلامية استخدم في محاربة حركات تحرر الشعوب تحت شعار «وقف المد الشيوعي» في ذاك الزمن؟ صحيح أن مثل هذه الفرضيات تستدعي معالجة تاريخية موثقة، ولكن يمكن أن نرجح أن هذه الأسباب حالت دون رؤية الحركة العربية لدور الإسلام في إمدادها الروحي والتعبوي النفسي، كما غاب عنها دوره في تعميق تواصلها الاستراتيجي والحضاري مع شعوب العالم الإسلامي ذات المصالح المشتركة والموروث الديني الواحد تجاه الهيمنة الاستعمارية.

إلا أن المفارقة الملفتة للنظر، أن المحاولة التي بذلت من أجل فهم نظري للتجربة، وتأسيساً على احتمال أن تُقدِّم سياسة باندونغ وتجذر حركات التحرر الوطني التي عمّت بلدان العالم الثالث، **فلسفة إنسانية** مستقلّة عن النظريتين العالميتين، لم تصدر عن مفكر قومي، بل عن مفكر إسلامي من الجزائر عاش فترة في القاهرة (منذ عام ١٩٥٦ إلى ما بعد استقلال الجزائر) هو مالك بن نبي. توزّعت محاولة مالك بن نبي على كتابات صدرت في مناسبات عديدة غطت أحداثاً كبرى في مسار سياسة الحياد الإيجابي وانتصارات حركات التحرر في العالم الثالث والوطن العربي.

يعرِّف مالك بن نبي في كتابه **فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** الذي صدر بمناسبة انعقاد مؤتمر باندونغ، الفكرة الافروآسيوية بأنها «المركب النفسي والزمني الذي ينتج عن هذا التحول من إطار لفظة سياسية بسيطة إلى فكرة أساسية قادرة على تحريك الواقع التاريخي حين تشكل الإنسان والإطار المحيط به»[٢٢].

---

(٢٢) مالك بن نبي، **فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ١٢٥.

ويرى أن فكرة «اللاعنف» ضرورية لحل مأساة القرن العشرين. هذه الضرورة المنطقية تخلق إمكاناً طبيعياً حين توجه نشاط الشعوب في طريق السلم وحين تؤثر في توجيه الأمم المتحدة. كما أنه يرى أن فلسفة اللاعنف في الفكرة الافروآسيوية هي «ناتج عن الثنائية المستمدة من روحية الإسلام وتقاليد الهندوسية». ويرى أيضاً أن العنصر الأساسي في تركيب هذا الفكر هو العنصر الأخلاقي، «فإذا كان إلهام الثقافة الكلاسيكية في عصر النهضة بخاصة قد اتجه نحو الذوق الجمالي أكثر من أي شيء آخر، فإن الثقافة الافروآسيوية ملزمة بسبب المأساة الخاصة بالقرن العشرين إلى أن تتجه أولاً نحو المنهج الأخلاقي لتحديد مثلها الأعلى وهدفها المنشود»[٢٣]. ويرى في تأثير سياسة الحياد الإيجابي، التي أطلقها مؤتمر باندونغ في العالم، انبثاق تركيب حضاري جديد، يقول: «لقد أتت هذه الشعوب بمبدأ تركيب للعالم وبإمكانات تعايش جديد يحمل بوضوح طابع عبقريتها. أعني الشروط الأخلاقية لحضارة لا تكون تعبيراً عن القوة أو الصناعة».

وفي كتاب آخر عنوانه **فكرة كومنولث إسلامي،** يقترح مالك بن نبي إنشاء كومنولث إسلامي للشعوب في مواجهة الكومنولث البريطاني الذي قام على أساس الدول. وللصيغة المقترحة وجهة عقائدية ووظيفية؛ عقائدية من حيث ان الاتحاد يؤمن المدى الاجتماعي ـ السياسي لعقيدة المسلم؛ ووظيفية من حيث ان وظيفة الاتحاد هي في استدراك التخلف بالنسبة إلى التطور العام.

وفي كتاب **حديث في البناء الجديد** يراهن مالك بن نبي على مخططات التنمية في مصر فيراها بداية لنهضة عربية جديدة.

وفي محاضرة ألقاها في الجزائر عام ١٩٦٤ تحت عنوان «مشكلة المفهومية» يقدّم مالك بن نبي تحليلاً لمشكلة الفراغ المفاهيمي التي تعانيها الجزائر بعد الثورة، فيرى أن هذه المشكلة قد حلّها الرئيس أحمد بن بيلا من خلال إطلاقه لشعار **اشتراكية، عروبة، إسلام**. فمضامين هذه الكلمات وأبعادها القومية والحضارية والاقتصادية والاجتماعية تقدم المفهوم والبرنامج اللذين يتوحد حولهما الشعب الجزائري في «نشاطه المشترك الجديد».

وأما بشأن النزعة الإسلامية التي يرى وجوب إدراجها في المنهج المفاهيمي، فيرى أنه «على الصعيد الاجتماعي لا ينصب الحكم على قيمة غيبية، وإنما ينصب على نشاط إنساني. ونحن نلمس هنا كرّة أخرى ـ عن طريق المراجعات ـ وجود ثغرة للنهضة الإسلامية التي وضعت ضمنه مشكلة متعلقة بالإيمان في مكان هي غير مثارة

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

فيه. فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو في إعادة تلقين المسلم عقيدته، ولكنها تتمثل في إعادة تلقين استخدامها وفعاليتها في الحياة. إلا أن المصلحين قد أغفلوا وضع هذه المشكلة».

والخلاصة في هذه المسألة أنه ما كان الأمر يستدعي استطراداً للحديث عن كتابات مالك بن نبي ـ وهي كتابات جديرة بدراسة مستقلة ـ لولا الافتراض أن مفكراً إسلامياً قد انبرى لمهمة صياغة نظرية عامة لتفجّر حركات التحرر الوطني في آسيا وافريقيا آنذاك، ولدور مصر في بلورة سياسة الحياد الإيجابي من خلال ريادتها آنذاك للوطن العربي والعالم الإسلامي ولتعبيرها عن إرث ثقافي إسلامي جدّده وأحياه وحتّم وجهة انبعاثه زمن يحتاج فيه الإنسان والعالم إلى السلام والعدل في وجه فلسفة القوة والحتمية التطورية المادية، يحتاج فيه إلى أخلاقية كان مالك بن نبي يرى إمكانية انبعاثها من ديانات وثقافات آسيا وافريقيا.

لا شك في أنه كان رهاناً عظيماً. ولكن الرهان أسقطته نهاية التجربة المأساوية، ولا سيما في شقها العربي. فهل يكمن السبب في ضخامة الرهان ونبل الحلم، الأمر الذي أدّى إلى الخيبة والإحباط عندما تعثّرت التجربة؟ أم أن حقيقة الحركة وقوى التجربة وطبيعتها لم تكن لتستأهل كل هذا الرهان أو تستحق كل هذا البناء النظري والحضاري الذي تصوره مالك بن نبي؟

لا شك في أن التاريخ لا يعيد نفسه، والواقعة نفسها لا تتكرر كما هي، ولكن ما هو أكيد أن ثوابت في التاريخ العالمي المعاصر، ولا سيما في تاريخ الإمبريالية (الاستعمار الجديد) في علاقتها بالشعوب الفقيرة والمحرومة، هي دائمة التجدد على قاعدة إعادة إنتاج علاقات الاستغلال واللاتكافؤ بين الطرفين. وهذه العلاقات ليست اقتصادية وسياسية فحسب، بل هي أيضاً علمية وثقافية واجتماعية ونفسية وتربوية. من هنا، فإن عملية المواجهة تحمل هي الأخرى ثوابتها.

يلاحظ بعض الاستراتيجيين والمفكرين أن قوى عالمية تتحرّك من الشرق بأسلوب جديد، نافثة رياحاً جديدة في المواجهة الحضارية. ولعلّ هذا ما يحس به مع غيره، مفكر مصري معاصر هو أنور عبد الملك، فيجدّد رهان مالك بن نبي ويكتب معلقاً على معاهدة الصين ـ اليابان التي عقدت في العام ١٩٧٨، وما تستتبعه من دلالات على المستوى الاستراتيجي الحضاري في الشرق، وفي الوطن العربي والعالم الإسلامي، نصّاً يذكّر بالسمات التي رآها مالك بن نبي في الفكر الآسيوي ـ الافريقي المنبعث من مؤتمر باندونغ، فيقول:

«. . . إن المعاهدة الصينية اليابانية سوف تخلق في القريب العاجل مركز قوة، لكن هذه المرّة من نوع جديد، لا يقع في إطار الحضارة الغربية، وإنما في الشرق الحضاري لأول مرّة منذ القرن الرابع عشر، وفي منطقة تجمع بين القوة المادية والنفوذ

المعنوي، منطقة تمثل أكبر ثقافة من حيث الإمكانات المادية وتعداد السكان، والتاريخ الثقافي الثوري، والكثافة الوحدوية القومية والقدرة على التطوير والتحديث الاقتصادي والصناعي والتكنولوجي...». و«الشرق الحضاري» يتشكل في رأيه من دائرتين أساسيتين: «الدائرة الآسيوية حول الصين مستندة إلى اليابان وكوريا من ناحية، والدائرة الإسلامية ـ الافريقية حول العالم العربي وفي قلبه مصر من ناحية أخرى»[٢٤].

إلا أنه على الرغم من جاذبية هذا الرهان، واستدعائه لحلم يتراءى فيه الشرق الإسلامي قوة وشريكاً في حضارة عالمية، فإن الواقع يسوغ السؤال التالي: إذا صح احتمال الرهان على الحالة اليابانية ـ الصينية، فكيف يمكن أن يصح على العالم الإسلامي، وبالتحديد على «الوطن العربي وفي قلبه مصر»؟

كثيراً ما يتحدّث البعض، وبإيقاعات مختلفة عن دور ممكن للصحوة الإسلامية الجديدة في المواجهة الحضارية اليوم. فإلى أي حد يصح هذا التوقع؟

ثالثاً: المشروع التعبوي في «الصحوة الإسلامية»

تميزت السنوات العشرون الأخيرة ببروز جماعات إسلامية ترى في الإسلام منطلقاً لعمل سياسي يؤمن باستخدام العنف طريقاً إلى التحرر من الاستعمار وللوصول إلى السلطة وتطبيق الشريعة. وقد نمت هذه الجماعات في سياقات تاريخية مختلفة وبسبب عوامل عديدة:

ـ لقد نما بعض هذه الجماعات من خلال التيار الإسلامي القديم (الإخوان المسلمون) وتأثر فكرها بشكل أساسي، بنصوص سيد قطب. ومن المعروف أن بعض هذه النصوص اتسم بنبرة متصلبة ومتشددة سببتها التجربة القاسية بين الإخوان المسلمين والنظام الحاكم في مصر.

ـ كما أن قطاعات من هذه الجماعات نمت من خلال تعثر التجارب الثورية اليسارية والقومية في العديد من الأقطار العربية (تجربة العمل السياسي الوطني والقومي والاشتراكي). وكان لهزيمة ١٩٦٧ وتجربة العمل الفلسطيني وتعثر الحلول التقليدية وانسداد أفق الحلول السلمية وسياسة كامب ديفيد ومضاعفاتها، دور كبير في توجيه الأجيال الشابة نحو مرجعية ايديولوجية دينية بديلة، رأوها مجسدة في الإسلام ومارسوها عبر مؤسسات تنظيمية دينية بديلة تمثلت في الجامع والمسجد والاجتماعات والحلقات الدينية المختلفة في الأحياء المدينية الشعبية.

---

(٢٤) أنور عبد الملك، **تغيير العالم**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٩٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ٧٢ و٧٥.

ـ ويساعد على هذا التوجه بصورة متعاظمة، عجز برامج التنمية والتعليم الحديث وسوق العمل عن استيعاب الثورات الديمغرافية التي شهدها ويشهدها الوطن العربي والعالم الإسلامي، والعالم الثالث بشكل عام.

ـ وجاء نجاح الثورة الإسلامية الإيرانية ليعطي ـ وبخاصة في السنوات الأولى ـ دفعاً تشجيعياً وزخماً مؤثراً في مسوغات العمل السياسي الإسلامي الجديد.

هذه السياقات التاريخية التي نمت فيها أشكال من العمل الإسلامي السياسي شهدت أيضاً، على مستوى الخطاب الايديولوجي، حركة إنتاج فكري وثقافي إسلامي واسع. فإلى جانب إعادة نشر كتب التراث الإسلامي الكلاسيكي على اختلاف مذاهبه ومقالاته، وإعادة نشر كتب المفكرين الإسلاميين الذين برزوا على امتداد عقود القرن العشرين، فإن كتباً إسلامية أخرى بدأت تُقرأ على المستويين الأكاديمي والجامعي. وهذه الكتب تتناول ميادين متخصصة في مجال مناهج المعرفة والفلسفة والتاريخ وعلوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة. هذا إلى جانب عدد كبير من المنشورات التحريضية والتثقيفية التي تستهدف تحقيق الجانب التعبوي المباشر في تربية الناشئة واكتسابها.

نعتقد أن تلك هي السياقات التاريخية للحركة الإسلامية الجديدة التي يطلق عليها تعبير الصحوة. ولعل التشديد على هذا التعبير ناتج من جملة من الممارسات والمواقف الثورية التي جدّدت وأحيت فكرة الجهاد والشهادة على امتداد ساحات المواجهة مع الإمبريالية والصهيونية في المنطقة العربية، كالتصدي لعملية الوجود الإسرائيلي ورموزه في مصر، ودور التعبئة الإسلامية في المقاومة اللبنانية للاحتلال الإسرائيلي، ودور المجاهدة الإسلامية في الانتفاضة الفلسطينية في الأرض المحتلة.

لا شك في أن هذه الممارسات الجهادية أعطت وتعطي العمل الإسلامي الجديد مشروعية مبرّرة وواعدة وآملة ومشرقة في الوعي التاريخي المحيط الذي يحمله العرب والمسلمون بعد سلسلة الهزائم والنكسات والثغرات في تاريخهم المعاصر.

ولكن مع ذلك ينبغي ألا تنسينا مشروعية هذا العمل الإسلامي الجهادي، حقيقة هي أن البؤر الجهادية والثورية التي تنمو هنا وهناك تتم في وضع استراتيجي عربي وإسلامي يتسم بالتراجع والتفكك والارتباك والتخبط. وكم من مرّة أثبتت تجارب التاريخ المعاصر (القريب والبعيد) عجز فكرة البؤرة الثورية عن أن تتسع وتمتد عندما لا تصب في استراتيجيا عامة أو لا تصدر عنها. فكثيراً ما يبدأ العمل الثوري أو الجهادي وفقاً لمنطق وقناعة، ثم يوظف لأمر آخر يسعى إليه المخططون والاستراتيجيون الكبار.

والحقيقة، أنه من الصعب أن نتناول بالتحليل والاستشراف أحداثاً ارتبطت بالعمل الإسلامي الآن، وهي قيد التشكل والتفاعل، ولكن من الضروري وفي كل

الأحوال أن نتذكّر أن الخطاب العربي المعاصر كثيراً ما لجأ إلى الرهانات الاستراتيجية الكبرى على أحداث وانعطافات كانت تحسب مصيرية وأساسية. وفي كل الحالات كان «التاريخ» ينقلنا من إحباط إلى إحباط، ومن رهان إلى رهان، وفي حلقات دائرية مغلقة، كأنه الدوران في المكان الواحد والزمان الواحد، أو هو «التراكم السلبي للتاريخ».

وإذا كان من الصعب تناول المشروع الإسلامي من خلال أحداث راهنة (وهو أمر لا يدخل في صلب موضوع الدراسة)، فإن تناول المشكلات النظرية الرئيسية التي يثيرها الخطاب الإسلامي التعبوي المحسوب على حركات الصحوة الإسلامية، أمر ممكن، بل ضروري. ولنكتفِ بالإشارة إلى نوعين من المسائل التي تتعلق بالجانب التعبوي في ما يسمى «المواجهة الحضارية»:

١ ـ مسائل تتعلّق بالدولة والوحدة الإسلامية والحرية.

٢ ـ مسائل تتعلق بالثقافة والمفاهيم والعلوم والمؤسسات.

١ ـ في ما يتعلق **بمسائل الدولة والوحدة الإسلامية والحرية**، كثيراً ما يواجه الخطاب الإسلامي التعبوي مسألة التجزئة السياسية التي أصابت المسلمين والعالم الإسلامي من جرّاء المداخلات الأجنبية ومشاريع التقسيم في مرحلة التنافس الاستعماري على العالم، بشعار الوحدة الإسلامية. والوحدة راوحت في صيغتها بين الرابطة والجامعة كما طرحها الإسلاميون النهضويون الأوائل (الأفغاني، الكواكبي...)، والدولة الإسلامية أو الدول ذات الخليفة أو الإمام الواحد، كما يدعى لها من قبل العديد من الإسلاميين اليوم.

واللافت للنظر في هذه المسألة، أن اتجاهاً بين الاتجاهات الإسلامية المعاصرة مما يتسم بالمرونة والواقعية السياسية، يرى في مجال الدولة القطرية مجالاً لعمل إسلامي لا يتعارض مع مفهوم الوحدة أو الأمة (حسن الترابي)[٢٥]. في حين أن الخطاب الإسلامي الوارد من إيران ـ الثورة، أو المتأثر بتجربتها، يدعو إلى «ولاية الفقيه» على أساس أن الصيغة التي تؤمن الوحدة الإسلامية هي صيغة الطاعة والانصياع لأوامر وتوجيهات الفقيه العادل الذي له ولاية الإمام المعصوم (كما هو عند بعض الشيعة الإمامية)، أو أن يدعو إلى صيغة تنصيب خليفة يبايعه أصحاب الحل والربط (كما هو الحال عند بعض أهل السنة).

والحقيقة أن أصحاب هذا الخطاب يعتقدون أنه من خلال طرحهم لمسألة وحدة السلطة، بهذه الصيغة أو تلك، يهدفون إلى تحقيق وحدة الأمة لمواجهة حال التقسيم

---

(٢٥) قابل بذلك: حسن عبد الله الترابي، «الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي،» **الحوار**، السنة ٢، العدد ٨ (شتاء ١٩٨٧).

الذي فرضه المستعمرون في مرحلة من المراحل. ولكن بالنظرة إلى الواقع يصطدم هذا التفكير بمعطيات كثيرة، أهمها:

- إن مسألة الخلافة كانت في التاريخ الإسلامي مسألة اجتهاد، وبالتالي موضوع اختلاف[٢٦].

- كما أن «ولاية الفقيه» لم تكن لتحظى بإجماع فقهاء الشيعة ومراجعهم، فحدود الولاية كانت هي أيضاً موضوع اختلاف: هل هي كلية أم جزئية؟ إن الاتجاه الغالب يقول بجزئيتها لا بإطلاقيتها، وان الاتجاه الإصلاحي بين الفقهاء كان يقول بالدستور وجواز التمثيل البرلماني لتقييد الحاكم الفردي. وهو بهذا يلتقي مع الإصلاحية الإسلامية السنية التي مثلها محمد عبده ورشيد رضا في مصر[٢٧].

- نلاحظ أن الدولة كانت دائماً هي العنصر المتغيّر في تاريخ الإسلام والمسلمين ولم تكن هي معيار الوحدة أو مرجعها، بقدر ما كان مفهوم الأمة هو المرجع والمعيار.

ولذلك يمكن أن نستنتج من هذا كله، أن التشديد على مرجعية السلطة الواحدة - من جهة الدعوة سواء إلى إمام واحد أو إلى خليفة واحد - من شأنه أن يحيي الذاكرة الإسلامية السياسية المشحونة بالخلافات السجالية القديمة حول هذه المسألة لتضاف إلى خلافات اليوم القومية والإقليمية على وجه خاص.

فعندما نقرأ لأحد رجالات الصحوة الإسلامية في لبنان (الشيخ سعيد شعبان) نصاً يتحدى فيه العرب المسلمين أن يردوا على إيران التي أعلنت الدولة الإسلامية بصيغة ولاية الفقيه، بإقامتهم في المقابل نظام الخلافة[٢٨]، وعندما نقرأ لقيادي آخر من قيادات الحالة الإسلامية في لبنان (السيد محمد حسين فضل الله) نصاً يقول فيه بإمكانية حل الخلاف حول مسألة الحكم بين الاتجاهات الإسلامية عن طريق الحوار[٢٩]، نتذكر من خلال معطى التاريخ ومعطى الواقع، أنّ هذه المسألة (مسألة الحكم) هي التي أسالت دماء المسلمين أكثر من أي مسألة أخرى، وأن ما من دولة

---

(٢٦) انظر: رضوان السيد، «العنف والعنف السياسي في فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة،» **الفكر الإسلامي** (شباط/فبراير ١٩٨٧).

(٢٧) انظر توسيعاً لهذه المسألة، في: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية ـ القاجارية** (بيروت: دار الراشد، ١٩٨٩).

(٢٨) «إن أحسن حرب ضد إيران هي قيام خلافة إسلامية تنطلق من مدينة رسول الله ﷺ وتدعو إلى بيعة عالمية للمسلمين... عندها سيصبح (الخميني) جزءاً من التركيبة ولا يستطيع أن يكون التركيبة كلها»، انظر: سعيد شعبان، «الحركات الإسلامية في لبنان،» ملف: **الشراع**، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢٩) «حوار مع السيد محمد حسين فضل الله،» **الشراع**، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

إسلامية قامت إلا ودخلت في صراع مع أختها الإسلامية لجملة من الأسباب الإقليمية والاستراتيجية والاقتصادية، بينما يقوم شعار التكفير المتبادل سلاحاً ايديولوجياً للتعبئة. ألم يكن هذا شأن الصراع الصفوي العثماني المزمن في تاريخنا الحديث؟ والملفت للنظر أن أصحاب الخطاب الإسلامي الوحدوي اليوم لا يستطيعون أن يخرجوا من الأطر الاجتماعية ـ البشرية التي تفرض تركيباً ديمغرافياً مذهبياً متجانساً لتنظيماتهم وأحزابهم. ففي لبنان يبقى حزب الله حزباً شيعياً في قواعده الاجتماعية وقياداته، وتبقى حركة التوحيد حركة سنيّة في قواعدها الاجتماعية وقياداتها. والحوار يبقى دعوات مكررة على صفحات الجرائد بين الطرفين. وستبقى هذه الدعوات كذلك، لأن موضوعها ـ موضوع السلطة ـ ليس موضوع توحيد، وإنما هو موضوع خلاف، ولا سيما إذا أصرّ المعنيون بالخطاب التعبوي على الانطلاق من نصوص فقهية محدّدة، ومن اعتبارات إيمانية ومعتقدية معينة في مسألة الخلافة أو الإمامة. ذلك أن التجربة التاريخية لعلاقة الفقه بالسياسة في الدولة السلطانية التي شهدتها معظم فترات الحكم الإسلامي، تدلنا على أنها لا تمد الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يتوخى التعبئة من أجل الوحدة ومن أجل المواجهة مع الاستعمار الحديث بما يلزم من عدة فكرية ومنهجية من أجل التوحيد ومواجهة الاستعمار ولا سيما الحديث منه. فالموقف الفقهي الذي يوجب طاعة السلطان المستولي ولو قام على بيعة قسرية (الغزالي، ابن تيمية، ابن جماعة...) يمكن أن ينسحب، وأنه لينسحب اليوم، إلى أطر الأمراء الصغار والجماعات الصغيرة بحيث يكثر «الأمراء» وتكثر معهم إمارات الطاعة دون طائل وعلى حساب فكرة الشورى في الأمة. والموقف الفقهي الآخر الذي يقول بـ «ولاية الفقيه» كنائب كلي الولاية عن الإمام المعصوم، يوصل إلى انعدام الشورى وسد باب الاجتهاد، وهو الباب الذي طالما شدّد على استمرار انفتاحه الفقه الشيعي ـ الإمامي في مواجهة الفقه السلطاني الذي أغلق باب الاجتهاد.

وهكذا بين انعدام الشورى التي هي باب من أبواب الحرية، وانسداد باب الاجتهاد الذي هو باب من أبواب الإبداع الفكري والتطور مع حركة التاريخ والحياة، يدخلنا الخطاب الإسلامي المأسور بمرجعية فقهية محدّدة ووحيدة الجانب في دوّامة من التفتيت (تحت شعار الوحدة)، وبمشاريع تعبوية توقظ صور التراكم السلبي في الذاكرة التاريخية وتلبسها لعقول اليوم (تحت شعار وجوب اتباع الإمام واعتبار مخالفته مخالفة لله)[٣٠].

وبهذا، بين ضرورة الطاعة وواجب التقليد، تضيع مبادىء حرية الإنسان

(٣٠) وقد يطال التفتيت لا الجانب السياسي فحسب، بل جانب الوحدات الاجتماعية الصغرى كالأسرة مثلاً.

وحقوقه، وهي المبادىء التي أطلقها وأكدها القرآن الكريم وسنّة الرسول ومواقف الأئمة الكبار[٣١].

إن فهماً حصرياً للمشروع المواجه للاستعمار من خلال تصور وحداني للسلطة والحقيقة، وطبيعة المواجهة وأبعادها، توصل إلى ممارسة أنماط من العنف لا تقرّها مبادىء حقوق الإنسان في الإسلام ولا مبادىء الفطرة الإنسانية. وعلى الرغم من أن مراجع إسلامية نبهت لمحاذير هذه الممارسات[٣٢]، وبعضها حرَّم اللجوء إليها، فإن أصواتاً تلجأ إلى تبريرها إسلامياً، وتستسيغ التعبير الذي رفعه الإعلام الإمبريالي بصيغة «الإرهاب الأصولي»، وتحاول أن تجد لهذا الإرهاب «مرتكزات شرعية» إسلامية من خلال القول إن هذا الإرهاب «اختار لموضوعه إنساناً دولياً وبالتحديد إنساناً ينتمي إلى بيئة استكبارية»[٣٣].

لكن المواجهة هذه تُختزل هنا، حتى رد الفعل العصبوي الثأري الفردي من خلال التوهم بوجود «إنسان دولي ينتمي إلى بيئة استكبارية»، وكأن في هذا الاختزال استعادة لنزعة الثأر القبلي التي تبحث عن رمزية المسؤولية في الإنسان الآخر، دون العودة إلى المبدأ القرآني **﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾**[٣٤]، وبمعزل عن رأي الأمة وموقفها و«شوررويتها» و«وسطيتها». ولعل ما يشير إليه أحد مفكري العمل الإسلامي في لبنان، يعبِّر عما آلت إليه أنماط من تلك الممارسات في الواقع. يقول: «وبذلك تتحول الحركة الإسلامية في هذا الجو العنيف الإرهابي إلى عنصر ضاغط على الواقع بالطريقة التي لا تسمح بالتقاط الأنفاس، أو بإدارة اللعبة السياسية بشكل متوازن، وتحوّل الموقف إلى إرهاب فكري يخنق حرية الناس في اختيار قرارهم ويحاصر المسألة الثقافية في دائرة الحرية...». ويضيف: «وفي ضوء ذلك قد يكون من المصلحة للحركة الإسلامية أن تنبذ العنف كأسلوب وحيد في العمل، وتتحرك في أسلوب الرفق على الطريقة الواقعية التي يعتمدها الناس في الوصول إلى الأهداف، فإن ذلك قد يؤخر لحظة الوصول، ولكن يضمن سلامتها في نهاية المطاف»[٣٥].

٢ ـ أما في **مسائل الثقافة والمفاهيم والعلوم والمؤسسات**، فإن التجربة والخطاب

---

(٣١) انظر: «البيان الإسلامي ـ العالمي لحقوق الإنسان،» **منبر الحوار**، السنة ٣، العدد ٩ (ربيع ١٩٨٨).

(٣٢) قارن بذلك: محمد حسين فضل الله، «الحركة الإسلامية بين التطرّف والاعتدال،» **المنطلق**، العدد ٣٤ (تموز/يوليو ١٩٨٧)، ص ٤ ـ ١١.

(٣٣) قارن بذلك: «المرتكزات الشرعية للإرهاب الأصولي،» **المنطلق**، العدد ٤١ (آذار/مارس ١٩٨٨)، ص ٢١ ـ ٣٣.

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١٦٤.

(٣٥) فضل الله، المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

الإسلاميّين المرتبطين بزمن الصحوة الإسلامية الجديدة، لا يحملان - إذا استثنينا بعض كتابات ما قبل الصحوة أو الكتابات الممهدة لها - جديداً في مواجهة التحديات الحضارية المعاصرة التي يواجهها العمل الإسلامي فكراً وممارسة.

- فثمة تبسيطية في رفض الحضارة الغربية نلاحظها في الخطاب التعبوي الإسلامي المباشر (المقالة والخطاب التحريضي). ونلاحظ نتائج هذه التبسيطية في تعبئة الأجيال الجديدة في شيوع حالة من حالات التجهيل والرفض العدمي، التي تخلط ما بين الموقف المعياري من فلسفة أو ثقافة ما، وطرائق منهجية وأصول ومدارس ونظريات لا غنى للفكر الإسلامي، إنْ أراد أن يتنفس، عن دراستها واستيعابها (ولا سيما في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية) وبعد ذلك نقدها وتجاوزها.

- كما نلاحظ استسهالاً عند بعض الكُتّاب الإسلاميين الجدد في نقد بعض المدارس الفكرية الغربية، حيث تستعار إنجازات النقد الغربي لابستيمولوجية المعرفة في المدارس الفكرية الغربية وتنسب إلى الفكر الإسلامي والعلم الإسلامي والمنهج الإسلامي، فنقرأ مثلاً مقولات متسرعة، كمقولة: علم نفس إسلامي، وعلم اقتصاد إسلامي وعلم اجتماع إسلامي، فضلاً عن الادعاءات التي تنسب لنفسها دوراً في هز أركان الفكر الغربي[٣٦].

تجدر الملاحظة هنا أن فقيهاً ومفكراً إسلامياً كمحمد باقر الصدر، كان قد نبّه إلى ضرورة الانتباه إلى هذه المسألة المنهجية لجهة عدم الانزلاق إلى القول بعلم اقتصاد إسلامي، فقال بوجود مذهب اقتصادي إسلامي على موازاة مذهب الاشتراكية ومذهب الرأسمالية. أما العلم كموضوع ومنهج وطرائق تجريبية واستدلالية فهو مستقل نسبياً عن المذهب. كما أن المفكر نفسه سبق ونبّه الذين يحاولون أن يتعاملوا مع القرآن الكريم ككتاب «علمي»، بقوله إن القرآن هو «كتاب هداية» للسلوك الإنساني والأخلاقي والاجتماعي، وليس كتاب علوم تستخرج منه النظريات العلمية على اختلافها.

وإذا كانت المواجهة الحضارية تشكو في هذا المجال النظري من نقص وتقصير، بسبب وجهة التعبئة ذات الطابع التحريضي الذي تلجأ إليه القيادات من أجل استثمار الطاقات الشابة وتوجيهها في العمليات الجهادية والنضالية (الأمر الذي قد ينعكس سلباً على مستوى التعبئة الحضارية والاستراتيجية والعلمية والإنمائية)، فإن ظاهرة يلاحظها المهتمون بتوجهات الحركة الإسلامية قد تبدو أخطر وأدهى، هي ظاهرة

---

(٣٦) إن هذا التشديد لا ينفي مهمة ممارسة النقد لمناهج العلوم الإنسانية في الغرب، بل على العكس يؤكد هذه المهمة ويدعو لها، ولكن من موقع الاستيعاب والتجاوز، لا من موقع الجهل أو الرفض السلبي.

استثمار بعض المشروعات الاقتصادية «الإسلامية» للرصيد الديني والوطني العام، بطرق وأساليب لا تحقق النفع العام للجماعة الوطنية، ولا تلتزم شرعية الموقف الحلال الذي كان سبباً في استجلاب ودائع المؤمنين. يتساءل طارق البشري في مقالته، التي لاحظت بصدق هذه الظاهرة، ومن موقع الحرص والمحبة، فيكتب: «إن التعامل بغير الربا واجب، ولكن ذلك هو أول الحلال. فلا يتم حلال التوظيف إلا بالنظر إلى وجوه استثمار الودائع المجمعة، وهل توظف فيما يخدم الجماعة السياسية الوطنية أم لا، وهل توظف فيما تحقق نهوض الجماعة واستقلالها أم لا، وهل يمكن أن يكتمل لتوظيف المال حله إن قام في تجارة مشبوهة أو أفضى إلى احتكار سلعة، مما يحتاج الناس، أو جعل همه المضاربة على أسعار السلع الضرورية أو أسعار أراضي البناء، وهل يمكن أن يكتمل حله إن دعم التبعية الاقتصادية أو ارتبط بما نعرف أو لا نعرف من مؤسسات القمع الدولي»[٣٧].

قد لا تنطبق هذه المحاذير على جميع المؤسسات الاقتصادية التي تدّعي صفة «الإسلامية» ولكن قسماً منها على الأقل قد انزلق إلى هذا المحذور. ولا شك في أن هذا الانزلاق موصل إلى حالة من التردي المعيق للمشروع الإسلامي الذي كان من طموحه: تحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي معاً، أي تحقيق مستويات ثلاثة من الإنجازات لثلاثة أزمنة من محاولات النهوض العربي والإسلامي:

ـ لزمن شددت فيه الإصلاحية الإسلامية على الحرية السياسية فحققت شيئاً منها ثم فشلت.

ـ ولزمن آخر شدّدت فيه الحركة الاشتراكية القومية على الديمقراطية الاقتصادية فحققت منها شيئاً ثم تراجعت.

ـ ولزمن ثالث اتسم بالنقدية الثقافية فبرز الإسلام سلاحاً نقدياً وايديولوجياً لحضارة مميزة، فإذا بالتعبئة الإسلامية المباشرة تتخلّ عن طموحات الثقافة والعلم فيها وتحجّم أحلام الكبار من مفكريها وتحوّل خطابهم الشمولي والنقدي إلى خطاب سياسي انفعالي وتحريضي. وإذا بالثقافة الإسلامية الغنية التي احتضنت الفيلسوف والصوفي والفقيه والعالم والتجريبي في وقت واحد، وكانت إطاراً للاقتباس والتبادل الحضاري والهضم والخلق، تحشر في زاوية الفقيه وحده، وإذا بهذا الفقيه يختزل الإسلام والفقه في موقف أحادي باسم التوحيد: هو في الجنة وما عداه في النار.

---

(٣٧) طارق البشري، «المشروعات الاقتصادية والرصيد الديني الوطني العام،» **الحوار**، السنة ٢، العدد ٧ (خريف ١٩٨٧)، ص ٤٥ ـ ٥٠.

خلاصة

أمامنا مشروعات ثلاثة لأزمنة ثلاثة. والواقع أن هذه الأزمنة الثلاثة هي محطات لمرحلة تاريخية واحدة في تاريخ العرب والمسلمين، مرحلة شهدت وتشهد محاولات نهوض العرب والمسلمين عامة من حالة الركود والجمود إلى حالة الثورة والتطور، ومن حالة الاستبداد والحكم المطلق إلى حالة الحرية، ومن حالة الفقر والعوز إلى حالة الإشباع والمساواة. وإذا كان كل زمن قد اتسم بالتشديد على جانب من جوانب هذا النهوض فحمل بالتالي طابعه، فإن ما يلفت النظر هو أن كل زمن كان ينفي الجانب الإيجابي في ما أنجزه الزمن السابق. فرفض السلبي الخاص بالزمن السابق كان يطول معه رفض الإيجابي فيه. لقد طال رفض المشروع القومي الاشتراكي للإقطاع و«الديمقراطية الرجعية»، رفض الحريات السياسية والتعبير الفكري وحرية الرأي، وكل هذا من إنجاز زمن التوفيق والمصالحة بين الإصلاحية الإسلامية والليبرالية الغربية. ولقد طال أيضاً رفض المشروع الإسلامي للثقافة الغربية والإنجاز الاشتراكي ـ القومي، رفض العلم والمؤسسة والإنماء فيهما. وفي حين رفع شعار الثقافة الإسلامية ثقافة بديلة، تُرجم الشعار في الممارسة والتوجه تشديداً على طقوس وشعائر لتأكيد التمايز الحضاري والتحريض من وجهة الرفض والثورة.

والواقع التاريخي يقدّم لنا حقيقة دامغة، وهي أن الأزمنة الثلاثة هي جزء من مرحلة واحدة مستمرة وذات وجهين: وجه الاستعمار الحديث من جهة، ووجه التحرر والنهوض من جهة ثانية. لذلك فإذا أردنا أن نلخص الأهداف السائدة في الأزمنة الثلاثة (أو المشاريع الثلاثة) لقلنا إنها: الحرية والعدالة والثقافة الإنسانية. وهذه الأهداف الثلاثة تصدر عن حاجة واحدة وينبغي أن تتكامل في إطار مشروع واحد. فهل نحن سائرون نحو تجاوز الأزمنة الثلاثة التي شكلت مرحلة واحدة نحو زمن هو بداية مرحلة جديدة ومشروع جديد؟ مشروع لا تتجزأ فيه الحرية بين بعديها الداخلي والخارجي (أي بين الديمقراطية السياسية في الداخل والاستقلال الناجز عن القوى الدولية الكبرى في الخارج)، ولا تتجزأ فيه العدالة بين الحق في لقمة الحياة والعيش الكريم والحق بالتنفس والتنشق بالرأي والقول، ولا تتجزأ فيه الثقافة بين دين وعلم، أو بين إسلام وإنسانية أو بين شعائر وأخلاق، أو بين جهاد أصغر وجهاد أكبر؟

لقد وقع مشروع الليبرالية والإصلاحية ـ الإسلامية في ديوان الرجعية الاجتماعية، وسقط مشروع العدالة الاجتماعية (الاشتراكية ـ القومية) في سجن البيروقراطية الاستبدادية، وانزلق مشروع الاستقلال الثقافي والثورة إلى طبقية النخبوية الدينية التي ورثت أحادية الفقه السلطاني من بعض وجوه التاريخ الإسلامي، واستعادت دعوة «الحق الإلهي» في السلطة من تاريخ ما قبل الإسلام، أو من تاريخ أوروبا القروسطية.

لقد لاحظنا أن الإمبريالية كانت تتكيف في تطورها. فهي ليست استعماراً

جديداً أو حديثاً فحسب، بل هي في الواقع هيمنة متجددة. لقد استطاعت في كل مرة أن تتكيف مع أزمنة نهضتنا وسماتها. تكيّفت مثلاً مع «حرية» محمد عبده وسعد زغلول عبر الإقطاع، وتكيفت مع اشتراكية عبد الناصر عبر بيروقراطية الدولة وجهازها، وتكيفت مع الثورة الثقافية وأشكال الرفض الإسلامي عبر الرهان على الفوضى والتقسيم وفكرة اللادولة، وها هي الآن في صدد إعادة جمع الأوراق بعد أن انفرطت، يسعفها في ذلك تحولنا نحن إلى موضوع لانثروبولوجيا شعوب وقبائل وإثنيات وطوائف، وقدرتها هي في استخدام مناهج وطرائق لتوظيف الصراعات والثورات والحروب من أجل التقسيم أو الاقتسام، أو من أجل مزيد من الهيمنة والارتهان. ولا أجد من أجل أن أختم هذه السطور أفضل من إيراد نص معبِّر عما آلت إليه حال المواجهة في آخر مراحلها، وعبر ايديولوجيتين تعبويتين: الإسلام والقومية العربية.

كتب نائب إيراني سابق ما يلي: «في شباط ١٩٧٩ وبعد أيام قليلة من انتصار الثورة الإيرانية، أعلن رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات أمام أكثر من مليون نسمة احتشدوا في مدينة مشهد المقدّسة الواقعة في شمال شرقي إيران: «اليوم يمتد العمق الاستراتيجي للجبهة ضد العدو الصهيوني من الأردن إلى جبال خراسان»، حتى انه توقع أن «تفجر طهران ليس إلا الحلقة الأولى من سلسلة تفجرات بركانية ستبتلع قوى الاحتلال في فلسطين»، وفي أيلول ١٩٨٠، وحين أوشك العراق على شن الحرب ضد إيران، أطلق شعار «اليوم شط العرب وغداً فلسطين»، في حين أن الإعلام الإيراني، وبهدف دفع الأمواج البشرية إلى جبهة الحرب، روّج لشعار «طريق القدس يمر عبر كربلاء»».

ويضيف الكاتب «مثل هذا الكلام قد يكون أضحك المخططين الاستراتيجيين الإسرائيليين... الذين كانوا يهدفون إلى جعل الطرفين المتنازعين يستمران في تدمير بعضهما البعض، كل على طريقه الذي اعتمده للوصول إلى القدس. وهكذا أنهكت بوقوفها الواحدة في مواجهة الأخرى، قوتان نافذتان كان يمكنهما معاً تغيير نسبة القوى لغير صالح إسرائيل، وهكذا فقدت ايديولوجيتان قيمتهما، ايديولوجية جمع العرب وايديولوجية جمع الإسلام، واللتان كانتا منذ قيام الدولة اليهودية قد رسمتا لنفسهما هدف القضاء على هذه الدولة. إن اللامبالاة الغربية للرأي العام العربي والإسلامي تجاه عمليات القمع التي تتعرض لها ثورة الحجارة في الأراضي المحتلة، وحتى في الواقع الأكثر قدسية بالنسبة للإسلام، هي الدليل على هذا العياء والتفتت اللذين يشكلان في العمق أفضل حليف للولايات المتحدة ولإسرائيل»[٣٨].

---

(٣٨) انظر: أحمد سالامتيان، «الرابحون من حرب الخليج،» السفير، ١٧/ ٩/ ١٩٨٨، نقلاً عن: **لوموند ديبلوماتيك** (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨).

ولا يسعنا أن نضيف إلا تذكيراً نسوقه بحكم تداعي الأفكار، وهو أن قيادات عربية اختارت هي أيضاً في العام ١٩٧٥ طريقها إلى القدس عبر جونيه وجنوبي لبنان، فكانت إسرائيل أسبق إلى بيروت نفسها. وفي الوقت الذي كانت فيه المواجهة مع الاستعمار الحديث والصهيونية متمركزة حول قضية مركزية واحدة هي: قضية فلسطين، أضحت قضية لبنان صنواً لها. ومع تعدد القضايا يغور الوعي القومي والإسلامي في متاهات مشاكله اليومية ويؤخذ في السباق حول أولوياته الإقليمية والقطرية والاقتصادية والمعيشية.

الفصل الرابع عشر

العرب: في صحوة إسلامية أم انتكاسة مجتمعية؟(*)

علي نوح(**)

«قد أختلف معك بالرأي لكنني سأقاتل من أجل حريتك».
فولتيـر

مقدمة

ربما يكون موضوع الصحوة الإسلامية من المواضيع الحارة والمثيرة على امتداد الساحة العربية والعالمية. وقد يكون السبب في هذه الأهمية، عوامل فكرية ومادية، ولا سيما أن القوى الإسلامية قد تبدو في يومنا، هي القوة الفاعلة على أرض الواقع، بل ومثار دراسة وتحليل وجدل[1].

وقد ذهبت بعض الأقلام الفكرية للتعبير عن هذا النشاط بأنه مظهر إيجابي، وهو دليل عافية وصحة، مما دفعهم إلى وصفه بالصحوة الإسلامية[2]. وهذا بدوره ما

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣)، ص ١٢٣ ـ ١٤٠.

(**) باحث عربي من سوريا.

(١) انظر: فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، ط ٣ (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٨)، و**قضايا فكرية** (القاهرة)، الكتاب الثامن (١٩٨٩).

(٢) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **حوار حول مشكلات حضارية**، ط ٣ (دمشق: الدار المتحدة للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ص ١٨١، ومحمد حسين فضل الله، في: **الثقافة الإسلامية** (دمشق)، العدد ٣٥ (١٩٩١)، ص ١١٨.

يدفع البحث العلمي والموضوعي، إلى دراسة هذه الظاهرة، والتأكد من مصداقيتها أو خَطَلها، والتي بدورها ستنعكس على الواقع الإنساني سلباً أو إيجاباً، وبذلك يتوجب توضيحها واقعاً وآفاقاً، بالنظر إلى ما تحمله من آثار، مما يتوجب على الباحث بادئ ذي بدء، الوقوف أمام التصور اللغوي والتاريخي، في العصر الحديث لمعنى الصحوة.

ـ على المستوى اللغوي: الصحوة، من الفعل «صَحا» بمعنى استيقظ. و ـ السكران ونحوه: أفاق. وقيل: صحا القلب: تيقظ من هوى أو غفلة. و ـ السماءُ: تكشّفت سُحبها. و ـ اليومُ: وضحت شمسه وقلّ برده[٣].

ـ على المستوى التاريخي: يربط الخطاب العربي النهضوي الصحوة بشخص الشيخ **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)[٤]. وقد يعيدها الخطاب الإسلامي الإيراني إلى عام ١٨٩٣، عام انتفاضة التنباك في إيران[٥]. وبذلك يرتبط مفهوم هذه الصحوة في الخطاب الإسلامي، بشكل عام، بعصر النهضة العربية.

عبر هذا السياق يجد الباحث نفسه أمام مجموعة من التساؤلات، والتي ستكون بدورها مجموعة من الفرضيات، نأخذ بها في بحثنا هذا، وأخص منها:

ـ إذا كان الخطاب الإسلامي قد ربط الصحوة بعصر النهضة، فهل عصر النهضة هو صحوة على مستوى الوعي الإسلامي، أم أنه وعي نهضوي بشكل عام؟[٦].

ـ هل مسألة التدين عند الإنسان العربي مسألة حديثة ومعاصرة أم هي تعود إلى العصور القديمة؟[٧].

ـ أليست حالة التخلّف والتشتّت الفكري والمادي، ولا سيما للعرب، منذ عصر الانحطاط، والتي ما زالوا يعيشونها حتى اليوم، مردّها ابتعاد العرب عن جوهر الفكر الإسلامي ومضمونه في انطلاقته الأولى كما يعبّر أحد معاصرينا؟[٨] ثم أليس في استمرار تخلف العرب اليوم، وعبر الجوانب كافة، إذا نظرنا إلى القضية بمنظار

---

(٣) انظر مادة «صحا» في: مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط** (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٥٠٨.

(٤) انظر: عبد المنعم النمر، **الشرق والغرب: قضايا وحوارات النهضة العربية**، إعداد محمد كامل الخطيب (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩١)، ص ٧٧١.

(٥) انظر: **الثقافة الإسلامية**، العدد ٣٥ (١٩٩١)، ص ٥.

(٦) انظر: معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١١٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧).

(٧) محمد سعيد رمضان البوطي، **العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر** (دمشق: مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٨٩)، ص ٤.

(٨) انظر: زيادة، المصدر نفسه، ص ١٠٦.

إسلامي، هو دليل على عدم وجود صحوة؟

إذن، ربما فهمنا الصحوة بصورة عكسية، وتمّ تفسير المدّ الديني على أنه صحوة إسلامية في الوقت الذي ينظر إليها بعض الباحثين على أنها تعبير عن حالة إجهاض مجتمعي سواء في الشرق العربي، أو الغرب الرأسمالي، أو الشرق الاشتراكي[9].

- أم أن طرح مفهوم الصحوة الإسلامية يرتبط بنجاح القوى الإسلامية الدينية في إيران ووصولها إلى السلطة السياسية عام ١٩٧٩؟[10].

عبر هذا الخضم من التساؤلات والفرضيات لا يمكن الباحث أن يجزم بحقيقة القضية إلا بعد دراستها دراسة وافية وشاملة، وعبر المحاور التالية:

- المسوغات العلمية لمقولة الصحوة.
- المدلول العلمي للصحوة.
- الصحوة في سلّم المقارنة.
- العرب والدين.
- هل الصحوة موجودة؟

أولاً: المسوغات العلمية لمقولة الصحوة

ربما يكون للظروف الدولية المعاصرة الأثر الفاعل والبارز في نشاط القوى الإسلامية، على امتداد البلدان الإسلامية، وإن محاولة البحث في البواعث والأسباب سوف تُفصح عن التصورات التالية:

- لقد استمر الغرب، ولمدة زمنية طويلة، يصور البلدان الاشتراكية على أنها عدوة الدين، وقد نجح بعمله هذا. لكن نشاطه لم يقف عند هذا الحد، بل راح يمارس عمله الجاد على طريق بناء حكومات إسلامية مجاورة للاتحاد السوفياتي سابقاً، ولم يتأخر عن تقديم المساعدات المادية والعسكرية كافة، إلى القوى الإسلامية العسكرية في أفغانستان[11].

---

(٩) انظر: بولسكايا، **الاستشراق والإسلام**، ترجمة فالح عبد الجبار ([د. م.]: مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩١)، ص ٦.

(١٠) انظر: فتحي ابراهيم الشقافي، في: **الثقافة الإسلامية**، العدد ٣٥ (١٩٩١)، ص ١١٦.

(١١) انظر: سمير أمين، «النزعة العسكرية الأمريكية في «النظام الدولي الجديد»،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٠ (آذار/مارس ١٩٩٢)، ص ٤٥.

ـ استمرار التناقض بين القوى الإسلامية والوطنية خلال المرحلة السابقة[١٢] (بعد الحرب العالمية الثانية)، وربما كانت أبرز صورة لهذا الصراع، الصراع خلال مرحلة الرئيس جمال عبد الناصر في مصر، وهروب قيادات هذه القوى إلى العديد من الأقطار العربية.

لكن انهيار الاتحاد السوفياتي، الذي كان يشكّل سنداً أساسياً للقوى الوطنية، جعل القوى الوطنية بدورها تنسحب من ساحة المواجهة مع أعدائها (الإسلاميين)، وتقدم إليهم التسهيلات، مما جعل نشاط هذه القوى يهيمن على الساحة، وأصبح الإنسان لا يرى في الساحة العامة إلا نشاطهم، بل إن وزارات الأوقاف في بعض البلدان العربية تحوّلت إلى دولة داخل دولة[١٣]، في ظل غياب القوى العلمية من ناحية، وصمت القوى الوطنية من ناحية ثانية.

أمام صورة الواقع هذه، أصبح الإنسان العادي يلحظ نشاطاً دينياً، لم تشهده الساحة العربية والإسلامية من قبل، مما جعل بعضهم يتصور ذلك على أنه صحوة إسلامية. وهذا بدوره ما يُفصح عن التساؤلات التالية: هل سيستمر الوضع العالمي والعربي على هذه الصورة؟ وهل يصحّ أن نعتبر حالة الإخفاق التي راحت تجتاح المجتمعات الاشتراكية من ناحية، والبلدان العربية من ناحية ثانية، أنها صحوة؟ ولا سيما أن المسلم أينما كان على الأرض العربية أو غيرها، نجده يفخر بالعرب المسلمين الأوائل: «وهكذا لا تزال تسمع كلاً من العربي، والفارسي وغيرهما من الشرقيين، يقول: نحن أحفاد أولئك الأجداد، ونحن سلالة، وذرية أولئك الأقيال الأمجاد، ونحن مما يثير الأشجان، ويزيد الأحزان»[١٤].

والمسلمون إذ يتذكرون هذا الماضي المجيد فإنما دافعهم في ذلك سلبية الحاضر[١٥]. ولا أظن واقعنا المعاصر يختلف عمّا حدثنا به الأفغاني، ولا سيما أننا

---

(١٢) انظر: طارق البشري، «العروبة والإسلام،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٣٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩)، ص ٤.

(١٣) انظر: انطوان نصري مسرة، «تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة: بحث في نظرية عامة استناداً إلى حالتي لبنان ومصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٣١ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٠)، ص ٨٤.

(١٤) انظر: محمد باشا المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٢٩٠.

(١٥) يقارن الأفغاني (١٨٩٧) بين أخلاق الأمس عند العرب المسلمين واليوم بقوله: «تفتخرون بأنه من صفاتنا «التعقل» والتروي، وانطلاق الفكر من الأوهام، والعفة، والسخاء، والقناعة، والدماثة، ولين الجانب والوقار، والتواضع، وعظمة الهمة، والصبر، والحلم، والشجاعة، والإيثار، والنجدة، والسماحة، والصدق، والوفاء، والأمانة، وسلامة الصدر من الحقد والحسد، والعفو، والمروءة، والحمية، وحب العدالة، والشفقة. نعم منّ الله علينا، وهكذا كنا وأنتم أيها الأحفاد! ماذا غلب على أكثركم غير السفه، والقحة، والبذاء، والبله، والطيش، والجبن، والدناءة، والجزع، والحقد، والحسد، والكبرياء، والعجب، =

نعيشه بشكل مباشر ويومي، بل ان الخطاب العربي المعاصر يؤكد صحة ذلك، وهو يعتبر أن هذه السمات الإيجابية إنما هي سمات حضارية، لذا يجدها في الإنسان الغربي المعاصر، في الوقت الذي يفتقر إليها الإنسان العربي المعاصر[١٦]. والعالم إذ ما زال يذكر حضارة العرب، فإنما يؤكد أهمية العرب، ودورهم الريادي في مجال العلم، حيث أصبحوا سادة العالم، ولا سيما في مجال الطب[١٧].

إذن، الصحوة تفترض من العرب والمسلمين الوصول إلى هذا الدور الريادي في مجال العلوم العلمية، والعملية، والطبية... الخ، في الوقت الذي نجد فيه عكس ذلك، مما يعني أن مصطلح الصحوة لم يُستخدم في مكانه المناسب.

ثانياً: المدلول العلمي للصحوة

إذا كان الخطاب الإسلامي يركّز على الإسلام، والدعوة إليه، فإنما وجد في دولته «القروسطية» القوة والعظمة والتقدم والهيبة والاحترام من الشعوب الأخرى، مما جعل العرب آنذاك سادة الشعوب، عبر دولة قوية بكل ما تعنيه كلمة القوة من علم، ومال، ورجال.

والسؤال هنا: أين عرب اليوم في الخارطة العالمية؟ لا أحد يختلف عن أن العرب هم في واقع متخلف[١٨]. وهذا التخلف يشمل جوانب الحياة كافة، الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والفكرية. وإن مسألة وحدتهم تزداد بعداً مع الزمن، حتى أصبحت الدولة القطرية تمتلك مشروعية تفوق الدولة القومية المنشودة.

إذن، صورة عرب اليوم هي عكس صورة عرب الأمس، وهم في موقع النقيض، ولم يفعل العرب شيئاً لتبديل هذه الصورة، مما يعني أنهم ما زالوا في سبات عميق، وربما تكون معوقات الواقع الخارجي والداخلي، هي التي تجعلهم بهذه الصورة، إلا أنه ومهما تكن الأسباب في الواقع العربي، فهو واقع مؤلم، وهذا ما يدفع الإنسان العربي إلى العودة إلى ماضيه عسى أن يجد فيه السلوى، مع أنها حيلة المفلس في التفتيش في جيوب الماضي[١٩]. وهذا بدوره ما يدفعهم إلى العودة إلى

واللجاج، والسخرية، والغدر، والخيانة، والكذب، والنفاق، والشح». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٦) انظر: أحمد سليم سعيدان، **مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٣١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٨)، ص ١١٤ وما بعدها.

(١٧) انظر: توفيق الطويل، **في تراثنا العربي الإسلامي**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ٩٥ وما بعدها.

(١٨) انظر: **الوحدة**، العدد الخاص بعنوان: جدلية التنمية والتبعية، العدد ٥٤ (١٩٨٨).

(١٩) انظر: خليل أحمد خليل، **جدلية القرآن**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢٠٨.

الماضي، وبذلك يغيب الحاضر والمستقبل، وهذه العودة لا تأخذ شكلاً عقلانياً، لأن الماضويين لم يدركوا بعد عوامل القوة والازدهار، بل وربما لم تخرج لديهم عن صورة المد الديني، عبر بناء المزيد من المساجد، والمدارس الدينية فقط[٢٠]. وراحوا يوهمون أنفسهم أن هذا المد إنما هو تعبير عن صحوة، وبذلك غابت عنهم بواعث الصحوة الحقيقية التي تجعل الإنسان بمستوى الشعوب المتمدنة حتى يتمكن من مشاركة الآخرين في صنع الحضارة.

وهكذا يكون تصور الصحوة إذا تم وفُهم على أنه مد ديني لا غير. فإنما نكون أمام انتكاسة حقيقية، لأن الإنسان لا يعيش بالزهد، والتصوف، والابتعاد عن العمل والجد، وبناء المجتمع العصروي.

والخطاب الإسلامي العصروي إذ يطرح مقولة: «الصحوة الإسلامية» فهو يحدد هذه الصحوة في الأمور التالية[٢١]:

ـ الغرب بدأ يدرس الإسلام، وبعض الشخصيات قد أسلمت.

ـ توجه الشباب العربي نحو الإسلام.

ومثل هذا التحديد يبدو أنه يحمل التسرع، ولم يلامس الجذور الحقيقية لهذه القضايا، حيث نجد:

ـ على مستوى التحديد **الأول**: نجد أن الغرب قد درس الخطاب الإسلامي في العصر الحديث، بدرجة أكبر، وربما تحول بعض الشخصيات الاستشراقية إلى مرجعية في ذلك. والغرب إذ أقدم وما زال يُقدم على الدراسات الإسلامية، فإنما يُفصح عن الحقائق التالية:

ـ دراسة الفكر الإسلامي في مجتمع يمثّل الإسلام فكراً وسلوكاً، مما يُعين بعض الدارسين على فهم عقلية هذه الشعوب، وبذلك يسهل التعامل معها إذا رغبوا (الدارسون الأوروبيون) في ذلك[٢٢].

ـ المجتمع الإسلامي من المجتمعات التي تحوي كثافة سكانية كبيرة، وتجاهل هذا التجمع يعني تجاهل نسبة كبيرة من سكان العالم. إذن، كي يتم التعامل مع المجتمع الإسلامي، لا بد من دراسة فكره (أي تراثه) ما دام الدارسون يتعاملون مع التراث، كفكر وسلوك، كما يُعتقد.

(٢٠) انظر: سامي ذبيان، **إيران والخميني** (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ١٣٣.

(٢١) انظر: البوطي، **حوار حول مشكلات حضارية**، ص ١٨٨ وما بعدها.

(٢٢) انظر: أحمد بهاء الدين [وآخرون]، **ندوة الهوية والتراث** (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨٤)، ص ٩١.

ـ على مستوى التحديد **الثاني**: نجد توجه الشباب العربي إلى التدين يكشف عن واقع هذا الشباب وأزمته، ودور البطالة التي راحت تتحكم فيه[٢٣]. ثم أليست السلطوية العربية، وعبر برامجها الثقافية، هي المسؤولة عن ظاهرة المد الديني[٢٤]، عند جيل الشباب؟ ثم أليست مشكلة توجُّه الشباب إلى الفكر الديني في مرحلتنا المعاصرة تعكس واقع الضياع الذي يعيشه الشباب العربي، والذي بدوره يعكس واقع مجتمعهم؟[٢٥].

والحركات الإسلامية المعاصرة، التي راحت تقف وراء شعار الصحوة الإسلامية، استطاعت أن تلفّ حولها سياجاً من جيل الشباب، مع أن الباحث في برامج هذه الحركات وطموحاتها لا يجد فيها التوجه المستقبلي[٢٦]، بل إن التوجه الأكبر ينصبّ نحو الدعوة إلى الإسلام، في الوقت الذي تغيب فيه أية رؤية مستقبلية لحل مشاكل الشباب، ولا سيما الاقتصادية منها[٢٧].

إذن، ما تهدف إليه الحركات الإسلامية المعاصرة، التي تصف نفسها بالصحوة الإسلامية، كسب المزيد من جيل الشباب، حيث يتم تأمين المزيد من المقاتلين في وجه خصومهم. لكن هل فكّر هذا الشباب في معرفة الآفاق المستقبلية لمنظمته السياسية (الدينية) هذه؟ وهل عبارة الإسلام كافية؟ وأي إسلام يُقصد به؟ عصر النبي ﷺ أم الصحابة؟ الأموي أم العباسي؟

وربما تمكّن بعض هؤلاء الدعاة إلى الصحوة الإسلامية من تلمّس هذه الحقيقة والإعراب عنها بقوله: «أما الجانب الثاني، فيتمثل في أن جلّ المسلمين الملتزمين بإسلامهم، ولا سيما طبقة الشباب منهم، ينساقون في مجال سلوكهم الإسلامي وراء الحماس والهياج العاطفي أكثر مما يتبصرون مواطئ أقدامهم على طريق من الدراية والرشد...»[٢٨].

وبذلك تتبين للباحث حقيقة هذا الاندفاع العاطفي، مما يجعل «جيل الشباب» بحاجة إلى مراجعة مواقفه وتبنيه بعض القضايا، مثل قطع يد السارق، كعقوبة مادية ومعنوية، يتم توجيهها إلى السارق، مما يؤدي إلى انعدام السرقات في المستقبل. وهنا

---

(٢٣) انظر: مصطفى رحماني، في: **دراسات عربية**، السنة ٢٧، العددان ٣ ـ ٤ (١٩٩١)، ص ٢٤.

(٢٤) انظر: مصطفى رحماني، في: **دراسات عربية**، السنة ٢٨، العدد ٢ (١٩٩١)، ص ٣.

(٢٥) انظر: علي نوح، «إشكالية ضياع الشباب العربي: أزمة شباب أم أزمة مجتمع؟» **دراسات عربية**، العدد ١٢ (١٩٩٠)، ص ٧١.

(٢٦) انظر: محمود أمين العالم، في: **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن (١٩٨٩)، ص ٧.

(٢٧) انظر: هاشم عبد الحميد، في: **الثقافة الإسلامية**، العدد ٣٥ (١٩٩١)، ص ١٤٦.

(٢٨) انظر: البوطي، **حوار حول مشكلات حضارية**، ص ٢٠٧.

يصبح السؤال: هل طبّق الإسلام حدّ قطع يد السارق لمجرد وقوع جريمة السرقة؟ ألم ينظر في البواعث والأسباب؟[29].

إذن، الإسلام يُقر العقوبة المادية والمعنوية لكن بعد معرفة الأسباب، مما يعني أن أحكامه انطلقت من منطق عقلاني، وبذلك يكون تحقيق العدالة في القضاء المعاصر، والإسراع بحل هذه المشكلات القضائية هو الضمانة الأساسية لوقف مثل هذه الانتكاسة، مما يبرز حاجتنا إلى ثورة حقوقية (أي في مجال القضاء).

ثالثاً: الصحوة في سلّم المقارنة

مناقشة مقولة الصحوة الإسلامية تدفع الباحث إلى العودة إلى عصر النهضة العربية (القرن التاسع عشر)، حيث الحركات الدينية تأخذ جانباً مهماً من النشاط والحيوية في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي آنذاك، إلا أن ما يلفت انتباه الباحث في هذه الحركات هي دعوتها إلى التجديد، وأن الفكر الإسلامي قد دخله المزيد من الخرافات والتشويهات، خلال عصر الانحطاط، وأن النهضة الحقيقية للدين، والفكر الديني، لن تتم إلا بتخليص الفكر الإسلامي من هذه الشوائب[30]. وربما كانت مواقف الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥) من أكثر المواقف في التشديد على ضرورة التجديد الديني، وتخليصه من رواسب وخرافات عصر الانحطاط[31]. وتستمر هذه الدعوة إلى يومنا هذا، وتبرز في خطاب د. محمد عمارة بضرورة العودة إلى الإسلام الأول: عصر النبي ﷺ وصحابته[32].

وهكذا يبرز لدينا أن الخطاب العربي الإسلامي بنوعيه النهضوي والعصروي، ما زال يركّز على ضرورة التجديد الديني بهدف النهوض المجتمعي، في الوقت الذي رحنا نسمع فيه شعار صحوة إسلامية. إذن، ما هي مبررات هذه الصحوة إذا كان الفكر الديني ـ على حد رأي أصحابه (رجال الدين) ـ ما زال يشكو من الخرافة

---

(٢٩) انظر: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩)، ص ١٦٨ و١٧٠.

(٣٠) هذا الموقف ينطبق على العديد من حركات التجديد الديني، كالوهابية ١٧٠٣، والشوكاني المولود في اليمن ١٨٦٠، والألوسي المولود في العراق ١٨٠٢، والسنوسي المولود في الجزائر ١٧٨٧، والمهدي المولود في السودان ١٨٤٤، والأفغاني المولود في أسعد آباد ١٨٣٨، ومحمد عبده المولود في مصر ١٨٤٩. انظر: علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الدار الأهلية، ١٩٧٥)، ص ٣٧.

(٣١) انظر: محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق عاطف العراقي (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٧)، ص ١٤٧.

(٣٢) انظر: محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠)، ص ١٢.

وغيرها، وهو بحاجة إلى تنقية وتجديد؟ وهل في أخذ الفكر على علاّته دليل عافية؟ وهذا بدوره ما يدفع إلى القول: لو أن الفكر الإسلامي منذ عصر النهضة وحتى اليوم قد استطاع أن يتخلص من مشكلاته وعوائقه لكان يمكن أن نقول: إن هناك صحوة إسلامية. وإن الفكر قد أخذ طريقاً صحيحاً وسليماً.

هكذا يبدو للباحث في التراث الفكري العربي لعصر النهضة أن الخطاب العربي الإسلامي بحاجة إلى دراسة من جديد، وهو بحاجة إلى معرفة ما طُرح حوله، وإلا ستكون النتيجة الوقوع في مطبّ الفكر المركزي الأوروبي، الذي صور الإسلام والمسلمين بغاية السلبية في تاريخهم، من خلال الأعمال الفكرية لبعض المستشرقين، وأخص رينان (ت ١٨٩٢)، إذ عبر من خلال محاضرة له في السوربون بقوله: «إن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة، والبحث الحرّ، بل هو عائق لها، بما فيه من اعتقاد بالغيبيات وخوارق وعادات والإيمان التام بالقضاء والقدر. ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه، أو كان في حماية خليفة، أو أمير مؤمن في الظاهر غير متدين في الباطن. مع ذلك فما وصل إليه هؤلاء الفلاسفة ليس له قيمة كبيرة فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوّهة»[٣٣]. هذا مع أن رينان يعترف بأن في الإسلام تعاليم ومبادئ عالية القيمة ورفيعة المقام، وهو يأسف ألا يكون مسلماً، لشعوره بجاذبية الإسلام، لكن الإسلام في رأيه يحجب العقل عن التأمل في حقائق الأشياء... وأن عقول أهل البلاد الإسلامية قاصرة، وما يتميّز به المسلم هو بغضه العلوم، واعتقاده أن البحث كفر، وقلة عقل، ولا فائدة فيه... ثم يختم محاضرته بالإشادة بقيمة العلم، ودعوة الأمم كلها، شرقية وغربية، إلى الهجوم عليه، فالعلم روح كل هيئة اجتماعية، وبه تتقدم الأمم، وبه يتحقق العدل، وبه يُستخدم العقل وهو لا يساعد إلا على التقدم المؤسس على حرية الإنسان[٣٤].

وبذلك يبدو للباحث أن وضع الخطاب الإسلامي لمقولة الإسلام بمفردها دون النظر إلى الجوانب الأخرى في المجتمع، إنما يعني الوقوع في خندق المركزية الأوروبية سواء أكان ذلك بدراية وتخطيط أم عن طيب نيّة.

ودراسة التاريخ تُفصح عن حقيقة ربما تكون غاية في الأهمية في بحثنا، وتتمثّل بكون الإسلام الأول قد استطاع أن يجعل من العرب مركز الصدارة، مع أن هذه الحقيقة تطرح نفسها لكنها لا توضح الأسس المهمة التي طرحها الإسلام لجعل العرب في هذا الموقع. إن مراجعة التاريخ، ومحاولة ربط النتائج بالأسباب ربطاً منطقياً محكماً

(٣٣) انظر: سليم بركات، **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث** (دمشق: المؤسسة العامة للصحافة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٢٧١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

يمكن أن يفضيا إلى الحقيقة التاريخية التي تُفصح عن صورة عقلانية في تفسير ذلك، حيث التناقض الكبير الذي عاشته الامبراطوريتان الفارسية والبيزنطية، بل الصراع الدموي الذي قام بينهما أحياناً، جعل من الأرض العربية المقر الأساسي للأمن والاستقرار، مما جعل التجارة العالمية تتوجه نحو بلاد العرب (مكّة)[٣٥]. يضاف إلى ذلك، قيام العرب بتوفير عوامل الأمن كافة، حتى أصبحت الأرض العربية تمثّل مركزاً للتجارة العالمية، وهذا الثقل الاقتصادي جعل من العرب المركز الأساسي للثقل العالمي في ما بعد.

إذن، تفاعُل الداخل والخارج في القرن السادس الميلادي هو الذي منح العرب هذه الأهمية التاريخية، وهذه المرحلة التاريخية كانت قد تزامنت مع ولادة المجتمع الإسلامي، مما منح العرب القوة والعظمة إبان ولادة المجتمع الإسلامي. لكن ماذا عن مقارنة الأمس باليوم؟ وهنا نجد:

ـ **على المستوى الخارجي**، إذا كانت المرحلة المعاصرة قد سجّلت انسحاب المجموعة الاشتراكية من المنظومة العالمية الصانعة للقرار الدولي، إلا أن المنظومة الرأسمالية، ولا سيما أمريكا، هي التي تشكّل قوة هائلة، بل تتحكم في القرار العالمي تحت اسم الشرعية الدولية. وبذلك تكون مرحلة سقوط الخارج ليست كاملة، مما يعني أن القوى الإسلامية سوف تجد أن هناك من يحتل مركز القرار والقوة والأهمية.

ـ **على المستوى الداخلي**، يبدو من مراجعة الواقع العربي المعاصر أن العرب اليوم هم خارج التاريخ[٣٦]، حيث التمزّق الداخلي في الصف العربي، مع زيادة انتشار المد الطائفي، والإقليمي، وغياب الرؤية الواحدة للصف العربي. يضاف إلى ذلك، بروز التبعية، بكل أنواعها، وربما رحنا نسمع عن مجاعات في بعض الأقطار العربية (الصومال والسودان)، وتحديات خارجية لتقسيم بعض الأقطار العربية (العراق)، أو محاولة سحق بعض الأقطار العربية باسم الشرعية الدولية، ووسمها بالإرهاب (ليبيا). وربما يكون المستقبل ومخاطره أكبر من ذلك بكثير.

عبر هذا الواقع، وعبر تناقضاته، راحت القوى الإسلامية تُفصح عن نفسها، وتصور نفسها كقوة سياسية بالغة الأهمية على الساحة العربية، وربما ساعدها في ذلك

---

(٣٥) انظر: أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ١٩، وابراهيم بيضون، **الحجاز والدولة الإسلامية: دراسة في إشكالية العلاقة مع السلطة المركزية في القرن الأول الهجري** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦١.

(٣٦) «العقلانية العربية بين الانحطاط المركب والطموح النهضوي،» **الوحدة**، السنة ٣، العددان ٢٦ ـ ٢٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦)، ص ٥.

زيادة المد الديني، وزيادة الجماهير المتدينة، وظهر ذلك من خلال وصولها إلى البرلمان في بعض الأقطار العربية (الأردن ولبنان)، أو وصولها إلى السلطة في بعض الأقطار العربية (السودان)، أو رؤيتها أنها المؤهلة للوصول في بعضها الآخر (الجزائر)، أو شعورها بأنها تمثّل حكومة داخل حكومة ـ على حد قول بعض الباحثين العرب ـ في بعض البلدان العربية (مصر)[٣٧].

أمام هذا الواقع لا بد من طرح التساؤلات التالية: أليست القوى الوطنية والتي تتمتع بمركز السلطة وتملك الجيش والاقتصاد، وهي تتمتع بالتأييد العالمي، هي صاحبة القرار حتى اليوم؟ ثم أين هي القوى الماركسية العربية؟ هل زالت من الوجود؟ ألم تكن ومنذ مرحلة قريبة (١٩٥٨) على استعداد لتسلم السلطة في بعض الأقطار العربية (سوريا) وغيرها؟[٣٨] وهل صمتُ هذه القوى في هذه المرحلة، كونها وجدت أن المرحلة لا تخدمها، يُفهم على أنه زوالها؟ لذلك يمكن القول: إن القوى الإسلامية المعاصرة عندما تطرح مقولة الصحوة الإسلامية فإنها بحاجة إلى دراسة الواقع العالمي، والواقع العربي، بصورة علمية وموضوعية دقيقة، وعندئذٍ يمكن التوصل إلى قرار حاسم يتبين بموجبه هل العرب في صحوة أم في سبات وانتكاسة؟ وهل القوى الإسلامية قادرة حتى على حماية أرض العرب والمسلمين من الآخرين؟

رابعاً: العرب والدين

إن عودة الباحث إلى الفكر العربي، منذ أن بدأ التاريخ العربي، تُفصح عن حقيقة أساسية في بحثنا هذا، وهي: أن الإنسان العربي يمثّل إنساناً متديناً عبر التاريخ، وأن الدين هو كل شيء في حياة العرب[٣٩]، بل إن عصور الانحطاط في الواقع العربي، هي أكثر مراحل التاريخ العربي التي ينتشر فيها المد الديني، حيث نجد:

ـ في العصر العباسي الثاني، وبداية عصر الانحطاط، بلغت الفرق الدينية درجة يصعب معرفتها وعددها، إلا من خلال العودة إلى المؤلفات التراثية الخاصة بهذه الفرق[٤٠].

---

(٣٧) انظر: مسرّة، «تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة: بحث في نظرية عامة استناداً إلى حالتي لبنان ومصر،» ص ٨٤.

(٣٨) انظر: محمد أنور عبد السلام أحمد، «مفاهيم اللامركزية الإدارية والسياسية وقيمتها لفكرة الوحدة العربية،» **شؤون عربية**، العدد ٥ (تموز/يوليو ١٩٨١)، ص ٢٩.

(٣٩) انظر: عون الشريف قاسم، **في معركة التراث** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ٤٩.

(٤٠) يبرز في هذا السياق محاولات بعض كتاب الفرق لتدوين هذه الفرق آنذاك، ومن أهمها كما هو معروف في الساحة الفكرية: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢).

- في العصر العثماني برزت الحكومة العثمانية بمظهر ديني، وقد طرحت ايديولوجيتها على أساس ديني، مما جعل العصر العثماني يبدو وكأنه عصر تدين، وبذلك زاد المد الديني حتى وصل إلى درجة التصوف، حيث انتشرت الصوفية وفرقها المتعددة آنذاك[٤١].

وهكذا، ورغم هذا الانتشار الكبير للتدين في العصرين (العباسي الثاني والعثماني)، فإنه لم يُذكَر أنه صحوة إسلامية، لأن الصحوة تحمل معنى الوعي والنهوض، كما يُفهم من سياق المدلول اللغوي، وهي تعبير عن نهضة. وبذلك نقف أمام مفارقات أساسية، وهي: كيف يمكن أن نحكم بأن هناك صحوة إسلامية في الوطن العربي، أو البلدان الإسلامية، وهي في موقع البلدان المتخلفة؟

إذن، مفهوم الصحوة كما يطرح نفسه اليوم إنما هو مفهوم وهمي، وهو يهدف إلى خلط الأوراق. وإذا كان المسلمون يحنّون إلى الإسلام، فمردّ ذلك إلى أنهم وجدوا فيه النهضة، والخلاص من مشكلات وعوائق وقفت أمام نهضتهم، في مراحل سابقة، على حد تعبير الخطاب الإسلامي المعاصر[٤٢]. يضاف إلى ذلك، أن ثقافة العرب منذ العصر الوسيط وحتى اليوم، يهيمن عليها الفكر الإسلامي، ولا سيما إذا أخذنا في اعتبارنا آراء بعض الباحثين المعاصرين في أن العرب في العصر الوسيط حاولوا إعطاء الثقافة العربية، قديمها وحديثها، الطابع الديني الإسلامي[٤٣]. ثم جاءت الثقافة الشعبية، لتكرّس التربية الدينية من خلال ايمانها بالقدرية الاستسلامية، عبر مجموعة من الأمثال الشعبية، تُبرز فيها ضعف الإنسان أمام الإله[٤٤].

وقد أخذت الحكومات العربية المعاصرة، في العديد من البلدان العربية، مهمة العناية بالقضايا الدينية على عاتقها، كبناء المساجد وغيرها على حساب مشاكل المواطنين الأخرى[٤٥]، مما يعني أن السلطوية العربية، وضمن اعتبارات عديدة، قد شجّعت المد

---

(٤١) انظر: عبد الله حنا، **من الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٨٧)، ص ٢٢.

(٤٢) قاسم، **في معركة التراث**، ص ١١٣، والشيخ عبد الله نعمة، في: **الثقافة الإسلامية**، العدد ٨ (١٤٠٨هـ)، ص ٨٤.

(٤٣) انظر: بو علي ياسين، **خير الزاد من حكايات شهرزاد** (سوريا: دار الحوار، ١٩٨٦)، ص ٢٠٢.

(٤٤) في الأمثال الشعبية العربية ولا سيما المصرية نجد: (ابن آدم في التفكير والرب في التدبير) و(المكتوب ما منوش مهروب) و(اللي انكتب عَ الجبين لازم تشوفه العين) و(الحذر ما يمنع القدر) و(تبات نار تصبح رماد لها رب يدبرها) و(اللي خالقني ما ينساني) و(يا هارب من قضايا مالك رب سوايا) و(أدي الله وأدي حكمته) و(ربنا مع المنكسرين جابر). انظر: كمال المنوفي، **الثقافة السياسية للفلاحين المصريين: تحليل نظري ودراسة ميدانية في قرية مصرية** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠)، ص ١٩٨.

(٤٥) انظر: بو علي ياسين، **الثالوث المحرم: دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٨٩، والمنوفي، المصدر نفسه، ص ٢١٦.

الديني لتُبرِز تديّنها، وهذا ما يناقض تهمة المعارضة لها من خلال وسمها بالإلحاد والهرطقة، بالرغم من تقديم هذه الحكومات كل الدعم إلى الإسلاميين العاملين في دوائر الدولة[٤٦]. وربما وصل عدد المساجد في بعض الأقطار العربية إلى نسبة خيالية[٤٧]. إذن، إذا كان التاريخ المعاصر قد سجّل بعض الهفوات في بعض البلدان العربية بحق الدين أو المتدينين (لبنان)[٤٨]، فإن الأرض العربية بمجملها ما زالت، منذ القديم وحتى اليوم، تمثّل أرضاً عامرة بالدين والمتدينين، وهذا بدوره ما يجعل مقولة الصحوة الإسلامية بأنها لم تأخذ في الاعتبار فهم التاريخ العام للمنطقة العربية.

يضاف إلى ذلك انقطاع الحوار العلمي والموضوعي بين القوى السياسية العربية حتى يومنا هذا، مما يجعل هذه القوى ينظر بعضها إلى بعضها الآخر بمنظار العداء والعدوانية، وأنها وحدها التي تحمل قيماً معينة تمثّل الحق، والموضوعية، وأن غيرها على طريق الضلال.

عبر هذا السياق، وإذا ما راجعنا صفحات التاريخ، فإننا نجد مصداقية ذلك، حيث إن الأنظمة العربية التي جعلت من الإسلام مصدراً من مصادر تشريعها، وضمَّنت دساتيرها العديد من المواقف الإسلامية[٤٩]، نُظر إليها على أنها خارجة عن الدين. وشهدنا مجموعة من المواجهات بين هذه الأنظمة، والقوى السياسية الإسلامية (مرحلة عبد الناصر نموذجاً). وظلّت القوى الماركسية تُتهم بالخروج عن الدين، وأنها ضد الدين، رغم المواقف الواضحة والصريحة لقادة هذه الأحزاب من الدين، والتي تعكس موقفاً إيجابياً[٥٠].

---

(٤٦) يبرز ذلك من خلال الدوام في شهر رمضان المبارك وفق طبيعة خاصة، ومنح إجازة الحج براتب. انظر: ياسين، المصدر نفسه، ص ١٤٣ و١٤٥.

(٤٧) ويبلغ عدد المساجد في مصر ٤٠,٠٠٠ مسجد وفق إحصاء ١٩٨٧. انظر: مسرة، «تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة: بحث في نظرية عامة استناداً إلى حالتي لبنان ومصر،» ص ٨٢.

(٤٨) انظر: هاني فحص، في **الوحدة الإسلامية والتجزئة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٩)، ص ١٧٠.

(٤٩) انظر: جوزف مغيزل، «حول الحوار القومي ـ الديني،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٣٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩)، ص ٥٠ وما بعدها.

(٥٠) كتب الأمين العام للحزب الشيوعي السوري خالد بكداش عام ١٩٤٥ حول هذا الموضوع قائلاً: «... ليس من افتراء على وطننا أفظع من هذا، فإن الإسلام الذي يقول «لكم دينكم ولي ديني» هو عدو التعصب والتفرقة والطائفية... فليست تعاليم الإسلام السمحاء بمسؤولة عن مزاعم بعض الرجعيين الذين خدموا الاستعمار دائماً، بدعوى أن الإسلام دين طقوس وعبادات فقط. ولهذا فهو لا يناقض الشعور القومي والوطني... ومن باب الافتراء ما يزعمون من أن الإسلام كدين هو الذي يمنع رقي بلادنا... إن سبب تأخرنا هو الاستعمار وبقايا الاقطاع، وقلّة الديمقراطية، وقلة المدارس، والفقر والبؤس والجهل». انظر: **الطريق**، العدد ٣ (١٩٩٠)، ص ١٠٥.

وضمت الأحزب القومية في صفوفها شخصيات إسلامية وغير إسلامية، دون التعرّض لديانة هؤلاء، أو اضطهادهم. وبذلك يكون الدين، سواء الإسلام أو غيره، وربما الإسلام تحديداً ـ لأنه موضوع بحثنا ـ قد عاش في هذه الأحزاب والتنظيمات بالرغم من وجود تنظيمات إسلامية. ومثل هذا العرض لموقف القوى الوطنية والعلمانية من الإسلام قد يدفع إلى السؤال التالي: هل يمكن أن يكون موقف هذه القوى من الإسلام، بهذا الشكل، هو تعبير عن تقية؟ وأنه خوف حقيقي أمام وجود جماهير متدينة من ناحية، وتنظيمات إسلامية من ناحية ثانية، وأن القوى الوطنية والعلمانية، في باطنها، لا تحمل للدين الإسلامي أية قيمة؟

وهنا يجد الباحث، ومن منطق الأمانة العلمية والتاريخية، أن مثل هذا الاتهام لا مبرر له، وأن نبي الإسلام قد رفض مثل هذا الموقف[٥١].

إذن، ومن خلال استعراض المواقف التاريخية يمكن القول: إن الإسلام لم يصب بمحنة في تاريخ العرب الحديث على يد العرب، وإذا كان هناك بعض التصورات السلبية، فإنما مردّها التسرع في المواقف أحياناً، أو عدم الوقوف على حقيقة الآخر نتيجة انقطاع الحوار السياسي بين القوى السياسية.

وهذه القطيعة في الحوار العلمي والموضوعي بين هذه القوى، أفرزت حقيقة أساسية ومهمة، هي: رفض كل طرف الطرف الآخر سواء أكان ماركسياً، أم وطنياً، أم إسلامياً. وبذلك يمكن القول: إن رفض الأخذ بالتعددية مثّل السمة الأساسية لهذه القوى جميعاً[٥٢].

ثم انعكس هذا الوضع على الأفراد الحياديين، وأصبح ينظر إلى كل فرد خارج التنظيم كأنما هو عدو هذا التنظيم، وربما أخذت هذه القضية أبعاداً أكثر خطورة عندما راحت تتعلق برغيف الخبز اليومي للمواطن.

وبذلك تكون المرحلة المنصرمة قد سجّلت تحزباً سياسياً، بل وتطرفاً، ولم نحصل من نتائجها إلا المزيد من القمع والإرهاب على امتداد الساحة العربية، مما يتطلب ضرورة معالجة الأمور بروح علمية من خلال الحوار العلمي والعقلاني بين هذه القوى، وحرية الأفراد الآخرين، بالعمل السياسي أو تركه. وإن الصحوة الحقيقية هي

---

(٥١) تتحدث المصادر الإسلامية في هذا السياق عن موقف النبي ﷺ من أسامة بن زيد عندما طعن رجلاً بعد قوله: لا إله إلا الله خوفاً من السلاح، حيث أعرب النبي عن موقفه الواضح والصريح بقوله: «أفلا شققت على قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟» انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **هكذا فلندع إلى الإسلام** (دمشق: مكتبة الفارابي، [د. ت.])، ص ٨٦.

(٥٢) انظر: محمد نور فرحات، «التعددية السياسية في العالم العربي: الواقع والتحديات،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩١ (نيسان/ابريل ١٩٩٢)، ص ١٥.

قيام المجتمع الديمقراطي فكراً وسلوكاً، بالرغم من أننا لم نشهد تباشيره حتى اليوم، مما يجعلنا أبعد ما نكون عن أية صحوة!

خامساً: هل الصحوة موجودة؟

مراجعة الخطاب الإسلامي، قديمه وحديثه، تُفصح عن خلافات جوهرية بين جماعة المسلمين يصعب تجاوزها، بل تبرز هذه الخلافات استمرارية تمسك كل فريق بموقفه من هذه القضية، وربما يقود هذا الخلاف إلى خلافات أخرى فرعية، تظهر في الحياة اليومية على مستوى الاختلاف في تحديد عدد الصلوات، هل هي خمس أو ثلاث مرات في اليوم؟ وحول وضعية اليدين أثناء الصلاة، ثم بدء موعد الصيام وانتهاء موعده، وتحديد أول أيام العيد، مع أن العلم الحديث، وعبر وسائله التقانية (التكنولوجية) استطاع أن يحلّ هذه المعضلة، ومن خلال الاعتماد على المنظار، يمكن تحديد أول الشهر، إلا إذا كان للمسألة وجه آخر، وربما يكون الهدف منها محاولة بعض الشخصيات الإسلامية تأكيد تمسكها الأكبر بالقيم الإسلامية عبر التمسك بالرؤية الحسيّة المباشرة (العين).

والقضايا التي هي موضع خلاف بين المسلمين كثيرة ومتنوعة، وربما تكون أول قضية وأهمها هي مسألة الخلاف حول رئيس الحكومة الإسلامية، أهو إمام أم خليفة؟[٥٣] وربَّ قائل إن هذا الخلاف وغيره، إنما هو قابل للحوار والنقاش، مع أن دارس هذا الفكر (الإسلامي) يجد أن هذه الخلافات تتعمّق مع الزمن، وأن الحوار فيها أشبه بحوار الطرشان، لأن الجميع متمسك بمواقفه التي عرفها وألفها وتربى عليها[٥٤]، بل إن هذه القضية قد أفرزت في يومنا قضية أخرى هي على علاقة بهذه القضية، وهي ولاية الفقيه. فأمام طرحها وتبنّيها من بعض الفرق الإسلامية، نجد إدانتها من فرق إسلامية أخرى[٥٥].

ومثل هذا الخلاف، إنما هو استمرار للخلاف التقليدي القديم، والذي طُرح

---

(٥٣) انظر: عبد الحسين شرف الدين الموسوي، **المراجعات** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، [د. ت.])، ص ٢٦.

(٥٤) انظر في هذا السياق نصوص المناظرة بين الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوي من ناحية، وشيخ الأزهر سليم البشري من ناحية ثانية، في: المصدر نفسه.

(٥٥) لقد دعت توصيات المؤتمر الدولي الحادي عشر للدعوة الإسلامية الذي عقد في القاهرة بالإجماع إلى مقاومة الأساس الفكري والديني الخاطئ الذي قام عليه النظام الإيراني الراهن، والبدع التي أحدثها، ومنها ولاية الفقيه. انظر: محمد سعيد العشماوي، **معالم الإسلام** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩)، ص ٢٢١.

على الشكل التالي: هل أبو بكر أحق بالخلافة أم علي؟ إذن، هذا الخلاف التاريخي التراثي يتحوّل إلى خلاف عصروي، وتحت صيغ جديدة. وربما تكون ساحة الخلاف أكبر إذا علمنا أن الفِرق الإسلامية قد تختلف في بعض المواقع على تفسير القرآن، ومثل هذا الخلاف إنما هو خلاف مشروع ما دام يجد مبرره النصيّ التراثي بقول الإمام علي: «وإن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق»[٥٦]، وقوله: «القرآن حمّال أوجه»[٥٧].

وهكذا يجد الخلاف الإسلامي بين الفرق الإسلامية مبرره الشرعي، من خلال الحديث الذي تأخذ به الجماعات الإسلامية، عبر النص الأصلي، مما يدفع بدوره إلى طرح السؤال التالي:

إذا كان المسلمون متفقين على أن القرآن كتاب الله، لكنهم على خلاف حول تفسيره، فهل هذا سيؤدي إلى وحدتهم؟ وهل قول بعضهم إن القرآن سيكون الحكم والفصل في أمور المسلمين هو حل لمشاكل المسلمين في الحاضر والمستقبل ما داموا على خلاف في تفسيره؟

هذا الخلاف سيؤدي بدوره إلى اختلاف في فهم التاريخ ومسيرته، وإذا كانت هناك مرحلة معينة شرعية في نظر بعض الفرق الإسلامية، فإنها تبدو غير شرعية في نظر فرق أخرى، مما يدفع إلى السؤال: هل المسلمون المعاصرون لديهم قدرة على الاتفاق على تاريخهم؟ وإذا لم يتفقوا حول تاريخهم، فكيف يتفقون حول حاضرهم ومستقبلهم؟ وبذلك يبرز الواقع الإسلامي وهو يعاني مجموعة إشكالات لم تجد طريقها إلى الحل، بل إن الجماعات الإسلامية عاجزة عن الحل، ولذا يعيش الإسلام المعاصر في تناقض وتشتت، وهذا بدوره يُفصح عن السؤال التالي: كيف يصح أن نقول بوجود صحوة إسلامية في الوقت الذي تنعدم فيه وحدة المسلمين، ويبدو عجزهم وضعفهم في مواجهة مشاكلهم واضحين تماماً؟

ثم يطرح الخطاب الإسلامي المعاصر بفرعيه العربي والإسلامي شعاراً بعنوان: «لا شرقية ولا غربية»[٥٨]، مع أن الباحث في تراث الفكر الإسلامي، يجد أنه لا مبرر لمثل هذه الدعوة، وهي تكشف عن تسرع في الأحكام، والموقف التراثي يناقض ذلك من حيث:

---

(٥٦) انظر: عز الدين عبد الحميد بن هبة الله بن أبي زرع، **شرح نهج البلاغة** ([د. م.]: دار الرشاد الحديثة، [د. ت.])، ص ٩٦.

(٥٧) ومثل هذا القول يجد مصداقيته في الحديث النبوي القائل: «القرآن ذلول ذو وجوه محتملة فاحملوه على أحسن وجوهه». انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٤٢.

(٥٨) انظر: هاشم عبد الحميد، في: **الثقافة الإسلامية**، العدد ٣٥ (١٩٩١)، ص ١٤٦.

- إن في القرآن الكريم العديد من الكلمات، غير عربية، ومنها: القلم (سريانية)، القرطاس (يونانية)، ثم صراط، وسندس، واستبرق والتي يرجعها بعض الباحثين إلى أصول فارسية[٥٩]. وبذلك يبدو الخطاب الإسلامي خطاباً منفتحاً على الحضارات الأخرى غير العربية، شرقية وغربية، وربما يكون في ذلك ما يمثّل درساً للمسلمين في ضرورة الانفتاح على الحضارات الأخرى، وبذلك تكون مسألة الانفتاح مسألة مشروعة.

- إن النبي العربي محمد ﷺ يأخذ بما أشار عليه سلمان الفارسي في وقعة الخندق[٦٠]، مع أن هذه الفكرة فارسية الأصل، أي فكرة شرقية بالنسبة إلى العرب المسلمين آنذاك، على اعتبار أن بلاد فارس تقع شرق بلادهم، وهي واحدة من أعظم امبراطوريات تلك المرحلة.

- إن الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب لم يتردد في أخذ الدواوين عن الفرس[٦١]، عندما وجد أن لديهم تجربة متقدمة في ذلك، وهي قادرة على حل مشاكل بلدانهم من حيث الدقة والنظام، على الرغم من معارضة بعض الشخصيات الإسلامية آنذاك، مع أن التجربة في ما بعد قد أكدت مصداقية رؤية عمر، مما جعلها تأخذ طابع الاستمرار والاستقرار.

- الحضارة الغربية، ولا سيما في بعض مناهجها المعاصرة، كالوضعية، قد أُخذت عن العرب المسلمين ومناهجهم، خصوصاً الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، على حد تعبير أحد الإسلاميين المعاصرين[٦٢].

عبر هذا السياق يبدو للباحث أن التعامل والتفاعل مع الآخرين مسألة مشروعة في الفكر الإسلامي، وتجد مصداقيتها في النص (القرآن، وحياة النبي والصحابة) أي في تراث الإسلام، مما يدفع إلى السؤال التالي: إذا كان الإسلام، كما تبين آنفاً، يأخذ بالتفاعل الحضاري في عصره الذهبي (الإسلام الأول)، فما مبرر أن يرفض الإسلام المعاصر ذلك؟ وربما يُفصح موقف الخطاب الإسلامي المعاصر عن اعتراف بالضعف أمام الآخر (الغرب) مما يدفعه إلى الانغلاق، لأن كل حوار سيقوم بين أطراف غير

---

(٥٩) انظر: خليل، **جدلية القرآن**، ص ٨٤.

(٦٠) انظر: أبو الحسن علي بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص ٧٠.

(٦١) انظر: محمد عمارة، «مكان الإرادة الإنسانية في فكر الإسلام السياسي،» في: عبد العزيز كامل [وآخرون]، **المسلمون والعصر**، كتاب العربي؛ ١٤ (الكويت: كتاب العربي، ١٩٨٧).

(٦٢) انظر: البوطي، **حوار حول مشكلات حضارية**، ص ٧٥.

متعادلة، إنما هو وهمٌ، والمقصود منه ابتلاع العرب، على حد رأي أحد الإسلاميين المعاصرين[٦٣].

ومثل هذا الموقف يناقض الفهم التراثي أيضاً، لأن النبي عندما استشار سلمان الفارسي، كان في لحظة ضعف أيضاً، وأخذه بفكرة الخندق جعله في موقف قوة. إذن، المسألة ليست مسألة عمّن نأخذ وماذا، وإنما المسألة تكمن في كيف نتخلص من حالة الوهن والضعف التي نعيشها اليوم في الوقت الذي بلغت فيه المجتمعات الأخرى درجة عالية من التقدم العلمي والتقني؟ ثم هل سيكون من خيار أمامنا للّحاق بالآخرين أو موازاتهم إلا بالاستفادة من تجاربهم؟ ثم إنه إذا كانوا هم قد استفادوا من فكر الإسلام وحضارته من قبل، في حين أن العالم الإسلامي سيأخذ عنهم اليوم، أليس في ذلك وصولنا إلى الحقيقة الشعبية القائلة: «هذه بضاعتنا قد ردت لنا»؟

وهكذا يبرز أمامنا أن مسألة الانغلاق الحضاري التي يدعو إليها الخطاب الإسلامي المعاصر إنما هي مسألة مرفوضة تراثاً ومعاصرة[٦٤]، بل هي تعبير عن حالة من الضعف الذي يقود إلى الانغلاق والتقوقع حول الذات بهدف الدفاع عنها، مما يعني أن مقولة الصحوة التي يطرحها الخطاب الإسلامي المعاصر لم تتلمّس طريقها بعد إلى الصحوة، وهي بحاجة إلى دراسة الماضي والحاضر بهدف الاستفادة منهما لبلوغ المجتمع المتقدم، وإذا ما تحقق المجتمع المتقدم، عندئذٍ يمكن القول وبكل جدارة: إنها صحوة. والصحوة الإسلامية إذ تركّز على الإسلام، والتراث الإسلامي، إنما هي بحاجة ماسة إلى تلمّس هذا التراث حقيقةً منفصلة ومنعزلة عن غيرها من الثقافات الأخرى، وهذا بدوره يطرح السؤال التالي: هل هناك تراث عربي إسلامي للحضارة العربية الإسلامية يمكن أن يمثّل تراثاً إسلامياً بحتاً؟ وهنا أزعم أن مثل هذا التساؤل ومحاولة الإجابة عنه حتى بإمكانية وجود مثل ذلك إنما هما ضرب من التعسف، وان الحضارة الإنسانية عبر التاريخ، ومن ضمنها العربية الإسلامية، ليست إلا حلقة متواصلة[٦٥]، وان حقيقة بعض الفنون التي يزعم بعض المسلمين أنها فنون إسلامية، كالعمارة وغيرها، ما هي إلا سلسلة من التفاعل الحضاري بين العرب والمسلمين وغيرهم من الشعوب، مما يعني أن فن العمارة الذي ساد في حضارة العرب في العصر الوسيط إنما هو في غالبيته فن فارسي[٦٦]، حيث استطاع فن فارس المعماري

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٦٤) انظر: محمد فتحي عثمان، «الفكر الإسلامي ومسؤوليات قرن جديد،» في: كامل [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٦٥) انظر: زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، ص ٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

والهندسي الصمود والاستمرارية.

عبر هذا السياق، يبرز في يومنا هذا بعض المحاولات السلطوية العربية في بعض الأقطار العربية ـ وربما لأهداف عدة ـ بمظهر الدعوة إلى الإسلام، وأسلمة الدولة، وأخص منها:

ـ محاولة تأكيد إسلامها.

ـ محاولة سحب البساط من تحت أقدام المعارضة الإسلامية. وهذه المحاولات تتمثّل في إعادة إحياء صورة المدن العربية القديمة، وفق صورتها التراثية الإسلامية. وهي إذ تفعل ذلك فإنما تكون قد صبّت الزيت على النار، وزادت من لهيبها، للاعتبارات التالية:

ـ دعمت الوجود الماضوي المنغلق.

ـ شوّهت حقيقة البناء الحضاري، إذ وسمته بالطابع العربي الإسلامي في الوقت الذي يمثّل حقيقة تفاعل الشعوب العربية الإسلامية مع غيرها من الشعوب الأخرى في المرحلة المنصرمة، وبذلك يبرز لدينا أن السلطوية العربية تلعب دوراً فاعلاً في تكريس هذا النزوع الماضوي عبر حملاتها المعروفة باسم الحفاظ على التراث والآثار، وتوضيح الملامح الإيجابية في هذا التراث.

لكن الوقوف على الخطاب الإسلامي المعاصر، وتحليل هذا الخطاب، ولا سيما في ما يخص الصحوة، فإنما يُفصح عن الأمور التالية:

ـ إذا كان ينطلق في تصوره العصروي من وجود صحوة إسلامية، فإنما يعترف في الوقت نفسه بتخلف العرب والمسلمين، بحسب ما جاء في النص التالي: «وأؤكد مرة أخرى، فأقول بأننا لو تأملنا واقعنا الذي نعيش فيه، لرأينا الإهمال محيطاً بمعارفنا الإنسانية وأصولها الثقافية، ولرأينا ميادينها مسرحاً لفوضى الأغراض والاتجاهات... ولرأينا انعكاسات الشقوق والاضطراب تنقدح منها إلى حياتنا الاجتماعية دون توقف»[٦٧].

إذن، أليس في مثل هذا القول الدليل الواضح والملموس على التناقض؟

ـ إذا كان العرب في تخلف، فطريقهم إلى الخلاص من هذا التخلف، في الإسلام: «ورائدنا في هذا التصنيف والتفريق هو التعاليم الإسلامية ذاتها، كما أوضحت»[٦٨].

---

(٦٧) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، **من المسؤول عن تخلف المسلمين**، ص ٧٤.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٦.

ومثل هذا الطرح والموقف، يجعل الباحث يتساءل: ما الفائدة من هذا التعميم؟ ألسنا بحاجة إلى رؤية واضحة المعالم لنهوضنا المجتمعي؟ بل ألسنا بحاجة إلى برامج واضحة المعالم وعلى المستويات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية، كافة؟

ـ إذا كان طريق الخلاص هو الإسلام على حد زعم الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، كما أسلفنا، فسوف يكون الانصراف عن الإسلام هو السبب في التخلف: «ومع ذلك فإنها جميعاً نتائج فرعية لسبب رئيسي محوري خطر، هو سبب الأسباب كلها، ألا وهو انصراف المسلمين عن إسلامهم، ونقضهم للبيعة التي كانوا بايعوا ربهم»[٦٩]. وهكذا يكون التلازم الواضح والصريح في الخطاب الإسلامي بين التخلف، وبُعد الناس عن الإسلام، مع أن ملاحظة الواقع ورؤية نسبة المتدينين من خلال رؤية المد الديني تثبت عكس ذلك.

ـ يبدو أن الهاجس الأساسي لهذا الخطاب هو زيادة المد الديني، لا تحقيق الخلاص من التخلف: «ألا فليعلم المسلمون أينما كانوا، أنهم في اليوم الذي يتحققون فيه بمعاني الإسلام على وجهه الصحيح، بدءاً من أعماق أفئدتهم إلى ظاهر أحوالهم، ستنفتح أبواب الإسلام على مصاريعها أمام شعوب أوروبا وأمريكا كلها، وسوف يدخلون في دين الله أفواجاً كما دخلوا فيه من قبل أفواجاً»[٧٠].

وبذلك تتوضح المعالم الأساسية، والهاجس الحقيقي للخطاب الإسلامي المعاصر، والمتمثّل في دعوته إلى الإسلام في الوقت الذي ما زالت فيه الشعوب الإسلامية تعاني التشتت والضياع، والمجاعات، مما يجعله يفقد الصيغة التنموية، ويكرس الواقع المتخلف لهذا الإنسان، وبذلك تصبح مقولة الصحوة، كما يفهمها هذا الخطاب، تعني المزيد من المد الديني، رغم استمرار التخلف، مما يجعل مفهوم الصحوة يأخذ شكلاً معكوساً.

عبر هذا السياق، تكون قد غابت عن هذا الخطاب الأسس التحديثية لتحديث المجتمع، والتي راح يطرحها الخطاب العربي المعاصر[٧١]، والتي تنطلق من تصور أساسي وجوهري للتحديث المجتمعي الذي يمثّل صحوة حقيقية من التخلف والسبات، والذي سيتم عبر القنوات التالية:

ـ **التعليم**، وهو طريق المجتمعات في النهضة، وقد راح الخطاب العربي النهضوي يتلمس ذلك، ويدعو إليه، سواء على يد الشيخ الطهطاوي (ت ١٧٧٣)،

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٧٠) انظر: البوطي، **هكذا فلندع إلى الإسلام**، ص ٢٣.

(٧١) انظر: زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، ص ٨٤.

أو الشيخ علي مبارك (ت ١٨٩٣)[٧٢].

ـ **الديمقراطية**، وهي حاجة أساسية وملحّة في واقعنا المعاصر، ولا سيما أن مسألة الديمقراطية قضية أساسية في تفتح الوعي وممارسة البحث العلمي.

ـ **تحديث المجتمع** عبر تحديث منظماته الاجتماعية، وأحزابه السياسية.

ـ **تحديث الجوانب المادية** في المجتمع كالزراعة، والصناعة، ولا سيما أننا أمام خطر بدأ يلوح في واقعنا المعاصر، ويتمثّل في مسألة الحاجة إلى الأمن الغذائي[٧٣].

خاتمة

وهكذا يبدو للباحث، في نهاية بحثه، أن الواقع العربي المعاصر يشهد مداً دينياً لا صحوة، ومرد ذلك الاعتبارات التالية:

١ ـ ما دام الإنسان العربي المعاصر يمثّل شخصاً هامشياً ومشلولاً[٧٤]، فإنه سيظل غارقاً في مشاكله وهمومه، ولذا سيكون بعيداً عن النهوض والصحوة.

٢ ـ هذا الإنسان المشلول، هو إنسان مضطرب، وبذلك فَقَدَ جادة الصواب، لأنه في حالة ضعف ووهن، وهذه الحالة تدفعه بشدّة نحو التدين[٧٥]، لذا يكون التدين الزائد في مرحلتنا المعاصرة هو تعبير عن حالة سلبية، وليس دليل عافية وصحة، ولا سيما إذا أخذنا في اعتبارنا أن موقف التشدّد الديني كان مرفوضاً من النبي ﷺ[٧٦].

٣ ـ مقولة الصحوة الإسلامية المعاصرة إنما هي مقولة سياسية يراد منها وصول الإسلام السياسي والعسكري إلى السلطة، حيث أثبتت المرحلة المعاصرة صحة هذا الرأي[٧٧].

---

(٧٢) انظر: محمد عمارة، **علي مبارك: مؤرخ المجتمع... ومهندس العمران**، أعلام؛ ٢ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٤)، ص ٢٦٣.

(٧٣) ربما يكون هذا الموضوع من أكثر المواضيع التي يكتب عنها في الخطاب العربي المعاصر. انظر: مصطفى عبد الله، في: **بناة الأجيال** (دمشق) (١٩٩١)، ص ١٥٥.

(٧٤) انظر: قاسم، **في معركة التراث**، ص ٤٤.

(٧٥) انظر: هاشم صالح، «حول مفهوم «الحس التاريخي» وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب،» **الوحدة**، السنة ٧، العدد ٨١ (حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ١٨.

(٧٦) في الحديث النبوي: «إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين». انظر: يوسف القرضاوي، «ست علامات للتطرف الديني،» في: كامل [وآخرون]، **المسلمون والعصر**، ص ٦٠.

(٧٧) يستمر صراع القوى السياسية الإسلامية في أفغانستان عبر فصائلها العسكرية، مما يعني أن الهدف هو السلطوية لا سيادة المبادئ الإسلامية. ويبرز هذا التناقض أيضاً بين رجال الدين في إيران بعد =

٤ ـ على الرغم من الانتشار الكبير للمد الديني، ورغم القول بصحوة إسلامية، فإن مشكلات المجتمعات الإسلامية من التشتت، والتخلف، والضعف ما زالت قائمة، مما يعني أنها بعيدة عن الصحوة. وما حقيقة هذا المد الديني في خلفياته إلا حالة عجز وتراجع، بل هو تعبير سياسي عن إجهاض حقيقي ينتاب هذه القوى مع غيرها من القوى السياسية الأخرى(٧٨).

٥ ـ «الصحوة الإسلامية» المعاصرة تدعو إلى الانغلاق على الذات عبر شعارها: لا شرقية ولا غربية، وهي بذلك تفصح عن ضعف وتخلف، مما يجعلها تبدو بعيدة عن الصحوة، وأقرب إلى الانتكاسة.

٦ ـ إن المؤشرات التي تنطلق منها «الصحوة الإسلامية» لتحديد مفهوم الصحوة، إنما هي تحديدات واهية ولم تنطلق من فهم عميق ودقيق للأمور التالية:

ـ لماذا يدرس الغرب الإسلام؟ وما هو حجم من أسلم فعلاً؟ ثم ما تأثير ذلك في الغرب وحضارته إذا كان ينطلق من فهم علماني لهذه المسائل؟

ـ عدم ربط مشكلة تدين الشباب العربي المعاصر بالواقع العربي المعاصر، وسقوط بعض الايديولوجيات.

ـ القول إن «الصحوة الإسلامية» سوف تطبّق النصوص الإسلامية، يظل مجرد رأي، ولا سيما إذا أخذنا في اعتبارنا، وكما تبين من خلال البحث، أن هناك المزيد من القراءات للنصوص الإسلامية، وهي متباينة في موقفها من القضايا المطروحة، وبذلك يكون مجرد القول بتطبيق الشريعة الإسلامية هو قول بحاجة إلى توضيح.

ـ «الصحوة الإسلامية» ليست مسؤولية القوى الإسلامية وحدها، بل نجد بعض السلطات العربية المعاصرة تمارس دوراً مهماً في هذا المجال، ويبرز ذلك عبر ممارستها الإسلام السياسي.

ـ حالة الإخفاق التي يعيشها العالم الاشتراكي من ناحية، والقوى الوطنية من ناحية ثانية، هي التي جعلت القوى الإسلامية تبدو وكأنها القوى الوحيدة، مما جعل هذه القوى تتصور نفسها وكأنها في حالة استيقاظ أو صحوة.

وأخيراً أقول: إن منطق الأمانة العلمية يتطلب الإقرار بأننا نعيش حالة تشتت وضياع، ولا مجال للحديث عن الصحوة، ولا سيما إذا كان قاموس اللغة العربية قد ربط الصحوة بالنهضة.

= نجاح ثورتهم على الشاه. انظر: ي. د. دوروشنكو، **الإسلام في تاريخ شعوب الشرق**، ترجمة محمد هلال وعلي مهدي (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦)، ص ١٠٨.

(٧٨) انظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج، ط ٥ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥)، ص ١٤٥ وما بعدها.

الفصل الخامس عشر

المستقبل العربي بين الأصولية واليسار(*)

أحمد المنوني منون(**)

مقدمة

كانت المسيحية الاجتماعية حية نشيطة في القرن الماضي، وكان لها ممثلون في كل أقطار الغرب، وتشغل على الأخص جانباً كبيراً من الاشتراكية الطوباوية التي أشاد ماركس بمنظريها ومناضليها ومنظميها المبثوثين في أكبر الدول الأوروبية، مستبشراً بمستقبل زاهر للحركة العمالية. الظاهرة نفسها تكررت مع الإسلام في بداية هذا القرن، حيث صاغت الجماعات الإسلامية ـ ولا سيما الإخوان المسلمين ـ مستأنفة عمل مفكري السلفية، إسلاماً اشتراكياً كامل الأركان يأخذ بمؤسسات الغرب ومبادراته في ميدان الاجتماع، فأبرزت عقلانية الإسلام، وعملت على تجلية النزعة الاجتماعية وروح المساواة والعدل التي تميزه، في سباق مع اليسار العربي ومحاكاة للاشتراكية الديمقراطية في الغرب(1).

ما زالت الجماعات الإسلامية تنمو وتشع، وبعد أن امتنعت عن الخوض في السياسة، انغمرت فيها ونظمت صفوفها بكل اتقان، وأصبحت تروم التوصل إلى الحكم. ورغم أن الإسلاميين موزعون بين معتدل ومتشدد يرفض حتى الانتساب الوطني أو القومي، ويرفض تمتع الأقليات بكل حقوقها، ويرفض كفر سائر

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ١٠٧ ـ ١١٧.

(**) باحث عربي من المغرب.

(1) محمد جمال باروت، «الخطاب الإسلامي السياسي بين "تطبيق الشريعة" و"الحاكمية"،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٢)، ص ٢٥.

المجتمعات المعاصرة[٢]، فإن الحركة الإسلامية في مجموعها تتجاوز هذه الخلافات ولا تقف عندها متحاشية إثارتها، وهي تبزّ اليوم نظيرتها المسيحية التي تراجعت على مر الأيام تحت تأثير مبدأ الفصل بين الدين والدولة، والطابع المحافظ المميز للكنيسة. الحركة الإسلامية تتخذ في دول الإسلام الصفة الجماهيرية، وتكوّن رافداً مهماً للتيار التقدمي العلماني، ولكنه يبقى، رغم التعاون الذي نشأ ويمكن أن ينشأ بينهما، أنهما على اختلاف تام حول نقط أساسية وجوانب حاسمة، كما هو بديهي. فاليسار ليس الأصولية، والأصولية ليست اليسار، وهذا ما نهدف إلى التذكير به في الجزء الأول من هذا البحث، حين سنعيد إلى الأذهان، من خلال بعض الإيحاءات والصور، **أولاً**، تناقضهما بالنسبة إلى الرؤية الاجتماعية والمبادىء المؤسسة، وسنعرض **ثانياً**، تلاقيهما المرحلي حول المشروع الاجتماعي السياسي، وسنكشف **ثالثاً**، آفاق المستقبل من حيث مواقع كل منهما في سياق الحكم.

أولاً: اليسار والأصولية: تناقض الرؤية الاجتماعية والمبادىء

١ ـ لنتصور حواراً بين أصولي وعلماني يساري (أو غير يساري) حول مسألة اجتماعية تفرق بينهما، مسألة المرأة، مثلاً. سيسعى الأصولي إلى تبرير وضعها الدوني، معتمداً على حجة ضرورة الامتثال لناموس الطبيعة وحجة الصلاح والخلق الكريم، منبّهاً لكل الانحرافات التي تسبّبت بها الحرية والمساواة في هذا الميدان لدى الغربيين تحت تأثير جشع الرأسمال وميوعة القوانين. أما رد العلماني فسيتطرق أساساً إلى كون المساواة بين الجنسين حق من حقوق كل منهما؛ ثم يزيد الأصولي أن نظام الأسرة الإسلامي له ميزات شهد بها غير المسلمين، وأن للإسلام تقليداً تأثر بالحرب والجهاد. ويشيد إذاً بالرجولة، لكن له مثالاً هو مثال الاعتدال والوسطية. ولذا فإن الشريعة التي أدمجت هذا المثال وذاك التقليد، أتت سمحة ومعبّرة عن هويتنا، في آن. أما العلماني فسيفكر في قاعدتين من عمق مذهبه، مؤكداً أن الفرد بعينه هو الجوهر لا شيء غيره، وأن الحقوق والحرية لا تعرف استثناء من هذا النوع. الحوار بين الأصولي والعلماني يستمر ويمتد من دون أمل في أن يُقنع أحدهما الآخر، وإن انتقلنا إلى موضوع ثان، مسألة الحدود مثلاً، فسنصادف حوار الطرشان ذاته بين مُدافع عن الجزاء القرآني، ومدافع عن أول حرية وهي المتعلقة بحق امتلاك الإنسان جسده امتلاكاً تاماً لا تشوبه أية شائبة.

نستطيع أن نعدد الأوجه والأمثلة على استحالة تلاقي ممثلي الأصولية وممثلي العلمانية، ولا نتصور أن ينشأ بينهما تحالف يعمّر في الميدان السياسي، كما دعا إليه

(٢) محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا** (الدار البيضاء: تانسيفت، ١٩٩٢).

عدد غير قليل في المدة الأخيرة. وحتى المشاركة ضمن حلبة واحدة تبقى، ولا شك، عرضة لاحتكاكات ومناورات وحوادث تصغر وتكبر، كل منهما يعمل على اقتحام سدة الحكم وحده أو الاحتفاظ بها وحده، مستعملاً جميع الوسائل، ولا يفكر أي من الجانبين في اقتسام السلطة. فإما امتيازات الحكم وإما جحيم المعارضة. وإذا كان الأصوليون في مصر والجزائر أشد وطأة وأكبر نضالاً، فلأنهم عانوا التهميش والمحاربة أكثر، ولم يشاركوا في مشروع بناء توخّى العلمانية وافسح لها في براغماتية تراعي عدم المسّ بقيم دينية تؤمن بها الجماهير وتستنبطها.

٢ ـ ماذا يقول العلماني عن الدين؟ «علم الاجتماع يصنفه داخل الأسطورة وعلماء النفس يعيدون إليه بُعده الحقيقي الذي هو بُعد الإنسان، وما دين الإسلام إلا شمولية عفّى عليها الدهر، وثقافته ثقافة قروسطية، فلا مذهب إلا مذهب العقل، ولا ثقافة إلا ثقافة العصر العالمية». إذا كان الحوار بين الأصولي والعلماني حول مسائل المجتمع لا ينتهي، فإن الحوار حول المبادىء لا ينطلق، وكل منهما لا يقبل عن أصول مذهبه بديلاً، وبأقصى اليسار تعلو خطبة العلماني، وبأقصى اليمين تتعالى خطبة الأصولي متلخصة في «أن البشرية مصير، والاعتقاد الديني أمل، وأن لا هداية في العلمانية، وأن القومية ضيق وحرج، والاقتصاد سقوط، وأسمى من الحاجة الترفع عن الحاجة... وأنه ما من فكرة، ما من نظام إلا وبذوره في الإسلام، الدين الجامع بشهادة أعداء الإسلام أنفسهم».

التلاقي بين الأصولية والعلمانية مستحيل أو لا مجدٍ، والديمقراطيات الحديثة تبرز هذه الحقيقة. فالدين كسياسة يتخلّ عن الميدان، ولا يخلق إلا وجوداً طفيفاً رمزياً، وتبقى فقط السياسة المتسربلة بالدين يمارسها ممثلو طبقة لم تنقطع صلتها بالدين. لكننا في الوطن العربي لم نبلغ بعد هذه المرحلة ـ إن نبلغها يوماً ـ والإسلام في عنفوان تعبيره السياسي، ويطمح في اكتساح المجتمع والتحكم في الدولة.

٣ ـ كانت الجبهة الحاكمة في الجزائر تسير نحو الديمقراطية لكن بخطى مترددة، وتود أن تقيم نظاماً يتميز بالحوار لكن تحت إشرافها هي، بل بوصايتها[٣]، ورغم أن هذه الأسلوب وارد، واعتمده أصحابه في مناطق أخرى في العالم لحماية مكتسبات ثورة من الضياع، إلا أن الإقامة الطويلة لجبهة التحرير في الحكم تجعل اللجوء إليه من النوافل ومن باب الإقحام. يمكن أن نقول ان التعاون بين التيارين العلماني والأصولي مستحيل تحت إشراف أحدهما، ولكنه يتحقق بوسيط وتحت سلطة لا تفضل هذا ولا ذاك، وتمارس إزاءهما سلوكاً متسماً بالواقعية، ساعية إلى تحييدهما هما الاثنين.

---

(٣) هدى ميتكيس، «توازنات القوى في الجزائر: إشكاليات الصراع على السلطة في إطار تعددي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٢ (حزيران/يونيو ١٩٩٣)، ص ٣١ ـ ٣٢.

وهكذا يبدو أن فترات الملكية الدستورية التي شهدت انطلاق التعددية في أوروبا كانت مفيدة للدخول في المسلسل الديمقراطي والاستمرار فيه، والاعتياد عليه حتى يصبح ذلك التقليد الراسخ الذي عرفناه في العقود الأخيرة من القرن الماضي بالنسبة إلى مجموع القارة الأوروبية، إذ خلال تلك الفترات تخلّى الدين تدريجياً عن حدته، وخطت الليبرالية في هدوء نحو التمثيل العمّالي. ويمكن أن نقول في ما يخص انكلترا، مثلاً، إن الديانة المتحمسة باليسار المتقد لم تلتق أبداً في البرلمان. يمكن أن نقول كذلك، إن صعود رمز مصطفى كمال في المتخيل العام هذه المدة الأخيرة، وبخاصة في بعض الأوساط، يستجيب للشعور باستحالة إقامة ديمقراطية متوافق عليها من طرف الهيئات التي ستديرها وتمارسها، اللهم إلا أن تكون جواباً من طرف العلمانية عن الحركة الأصولية المنطلقة انطلاقتها الكبرى، وعبارة عن أمل بظهور من ينشر الديمقراطية الغربية من عَلٍ.

راهن الشاذلي بن جديد على الديمقراطية وخسر الرهان[٤]، وهذه النتيجة ـ بغض النظر عن الأخطاء والصراعات الشخصية ـ تبين إلى أي مدى يبلغ رفض الرأي الآخر بل الإنسان الآخر حين يتعلق الأمر بمشروع يضم العلمانية والأصولية الدينية. العلمانيون ظهروا مستعدين للتضحية بقناعاتهم المبدئية، وضرب الديمقراطية التي هي مطلبهم ودينهم، عوض تقبل انتصار منافسيهم الأصوليين ذلك الانتصار العارم، ثم فضلوا تنحية الرئيس بن جديد الذي هو منهم ويعمل بوحي من آرائهم في جانب كبير، على الإذعان لرغبته الأكيدة في التعايش مع جبهة الإنقاذ[٥]. لقد بلورت الأزمة الجزائرية التناقض العلماني ـ الأصولي في أوضح صورة، لأن كلاً من الجانبين تقدم إلى الشعب بما يرمز أكثر إلى المذهب الذي يعتمده، وهبّ الشعب ليختار بين الصورة العلمانية الأصيلة، المتمثلة في نخبة تكونت عموماً في جو الثقافة الأوروبية تعيشه يومياً، وتأثرت بالنموذج السياسي الفرنسي الحاد العلمنة، ثم بنت الجزائر كما بنيت بلاد الديمقراطية الشعبية الأوروبية، بالمنهج نفسه وبالتفكير نفسه وبواسطة التصاميم الإنمائية المتشابهة هنا وهناك، بين هذه الصورة إذاً والصورة الإسلامية التي يتقدم أصحابها فارغي الأيدي إلا من الطموح في استرداد الهوية العربية الإسلامية والتمسك بها، علمانية خالصة من جهة، وأصولية خالصة من جهة أخرى. ونفهم لماذا يتوقف المسلسل الديمقراطي عاجزاً عن التوفيق بين من لا يريدون من الدولة الإسلامية بديلاً، بتقاليد المجتمع فيها وسيطرة الشريعة على معاملاتها ومؤسساتها، ومن يجدون في الحرية العبارة المثلى للحياة في العصر. كل الأزمة الجزائرية الحالية تنطلق من هنا حيث تستقي مادتها. وان عدم الثقة بين الهيئات العلمانية والتنظيمات الأصولية هو

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

في أصل تعثر المسار الديمقراطي وتجمده، إذ نرى الإسلاميين يدخلون المسلسل غير راضين لأن الديمقراطية الغربية تثيرهم وتبعدهم عن الهوية التي يرغبون في استرجاعها، ونرى العلمانيين يتخوفون من إقدام منافسيهم على إقامة الدولة الإسلامية عبر صناديق الاقتراع[٦].

هل يعني هذا أن العلمانية والأصولية محكوم عليهما بالتنافر، وبتداول السلطة بصفة عشوائية عبر مشاهد العنف والفوضى؟ إن نستفسر الأحداث الجزائرية، نجد أن جانباً كبيراً من العلمانيين يمثل نسبة مهمة من الناخبين، أعرب عن استعداده التام للتعاون مع الإسلاميين[٧]، كما نجد من جهة أخرى، أن الأصولية موزعة توزيعاً كبيراً حول النظرية، رغم حجم الفوارق اليسير، وتضم تيارات عدة تتخذ موقفاً إيجابياً من العلمانية، إذ إن بعضها يذهب إلى حد الإعلان عن ترادف عملي بين الإسلام والعلمانية. وان التيار العريض الممثل من طرف الإخوان المسلمين المعتدلين ومن جاراهم، يعتبر الإسلام مذهباً للدنيا أولاً، وبهذه الصفة، وسطاً بين الدين والعلمانية، مما يجعلنا لا نفاجأ كثيراً بتلاقي المشروعين الأصولي واليساري العلماني للظرف الراهن، تحت تأثير عوامل شتى أفرزت وسطية هي من كنه أحدهما ومن التوجهات التكتيكية بالنسبة إلى الآخر.

ثانياً: اليسار والأصولية: التلاقي حول المشروع الاجتماعي ـ السياسي

١ ـ مشروع اليسار: اللجوء إلى الديمقراطية والاشتراكية «الصغيرة»

هناك ولا شك ثوابت، واليسار بصفته ماركسياً بدرجة من الدرجات، يضع في مركز تفكيره نقطتين: أ ـ حركة الرأسمالية وأحوالها الراهنة، ب ـ صورة الحركة العمالية وما يتسم به وضع العمال. أما عن النقطة **الأولى**، فالذي يجذب الانتباه هو التوسع المستمر للرأسمال العالمي في داره المصنعة في العالم الثالث الذي أصبحت أجزاء منه تشارك في السوق العالمية (من تايوان إلى ماليزيا إلى البرازيل)، إذ عولمة الرأسمال سائرة بكل تأكيد وبوتائر أسرع، وهي تمثل اليوم الميزة الرئيسية للنظام الاقتصادي، ويترتب عليها نتائج مختلفة، أهمها الاستقطاب الذي يتم لصالح الشركات المتعددة الجنسية. أما عن النقطة **الثانية**، المتعلقة بالعمال وحركتهم، فإن هذه الحركة ضعفت بسبب البطالة التي تتفشى في الصفوف، مفرزة جيشاً احتياطياً من الشغالين

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٩ و٥٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

العاطلين يستحيل استيعابه في الأفق المنظور، وبسبب تراجع الشمولية البروليتارية على أثر انهزام المعسكر الشرقي. هذا التطور يدفع بقادة اليسار نحو اتجاه وسط يغلب لديهم التكتيك على الاستراتيجيا، ويوحي إليهم بالبحث عن الحلفاء للدفاع عن مواقعهم والاحتفاظ بحظوظهم من المعترك السياسي. لذا نراهم يوجهون النظر سمت البرجوازية وهيئاتها، ويقررون في مجموعهم ولوج سبيل الديمقراطية، كما فعلوا دائماً في الفترات الصعبة عند الجزر، معولين على تلك البرجوازية، والصغرى منها على الأخص لتكون حليفة القوى العمالية، ولينشئوا معها ومع سائر العناصر الأخرى توازنات نظام ديمقراطي يدعون إلى الإحاطة الدقيقة بمكوناته لضمان سيره الطبيعي وضمان استجابته لواقع المجتمع بكل شرائحه[٨].

أما عن الشق الاقتصادي ـ والاجتماعي ـ فإن سياسة اليسار في ضوء تطور الرأسمال وتطور الحركة العمالية تشمل الخطوات التالية:

أ ـ التوقف في النهج الاشتراكي بمعنى التخلي الموقت المرحلي عن الاشتراكية كما حُددت خطتها إلى الآن: لا تصنيع محلياً، ولا تخطيط دقيقاً وضيقاً، كما انه لا سياسة طبقية ولا مواجهة مع القوى الدولية. الصعوبات المالية والنقدية، وأزمات الإنتاج واختناقاته تدعو إلى تخفيف الوتائر والتقليل من مراقبة الدولة، واستبدال التدخل الحكومي في الإنتاج ـ والميدان الاجتماعي ـ بعمل على مستوى الميزانية، مداخيلها ومصاريفها.

ب ـ عدم الانسياق مع ليبرالية عمياء ومع انفتاح بلا حدود على الخارج، أي عدم الانقياد لميكانزمات السوق بسلبية، وعدم الارتماء في أحضان الرأسمالية العالمية وتمكينها من كل الفرص وجميع الفوائد.

ج ـ التكيف وفق إجراءات صندوق النقد الدولي المتمثلة أساساً في تحرير التجارة والخوصصة الصناعية وغير الصناعية، وترشيد الميزانية، بحيث توجَّه هذه السياسة اللاشعبية توجيهاً يخل بمصالح الطبقات الشعبية ولا يهدرها، وذلك بجعل المنتجين يستفيدون من إطلاق حركة الأسعار، وبتوزيع عبء الميزانية المتقشفة بإنصاف بين الجميع، وإنقاذ ما يمكن إنقاذه من بنود لصالح الجماعات ذات الدخل المحدود، ويتكامل هذا المجهود الداخلي مع آخر على المستوى الخارجي، يتعلق بانتهاج مفاوضة مركزة وناجحة إزاء الدوائر الرأسمالية الأجنبية ـ والمنظمات المالية الدولية ـ للاستفادة من أفضل الشروط، ولاستغلال القروض والمساعدات الاستغلال الأكمل[٩].

---

(٨) سمير أمين، «البديل الوطني الشعبي الديمقراطي في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٢ (حزيران/يونيو ١٩٩٣).

(٩) المصدر نفسه.

إن مشروع اليسار للظرف الحالي مشروع متكامل، اقتصادي واجتماعي وسياسي، يتصف بواقعية تشمل الحقل الداخلي الذي امتنع فيه عن المساس بالتوازنات داخل المجتمع في المدى القريب، والميدان الخارجي الذي اعتبر فيه حجم الرأسمالية العالمية والعنصر الغربي المسيطر عليها، كما حصل تصديق على دور الأمم المتحدة والمنظمات التابعة لها، ولا سيما صندوق النقد الدولي، رغم تعارض اتجاهاته مع مصالح القطاعات الشعبية من السكان. إنه مشروع «الاشتراكية الصغيرة» الراغبة في خدمة العمال والفلاحين وذوي الدخل المحدود عموماً عبر إدارة المالية، مشروع يتصف بواقعية كبرى إذ نجده، بالإضافة إلى ما سقناه، يقدّر ميزان القوى الجديد - القديم وما يفرضه على الدول المتخلفة، ولا يغفل الوزن الهائل الذي أصبح للغرب، ولا تصميمه على التعرض لكل من يقف في طريقه، ولا طموحه في الاستمرار في احتكار كل آليات التصنيع والنمو والمناعة، مستغلاً هذا الوضع للضغط على البلاد الفتية، مانعاً لحاقها بالبلاد المصنعة، حيث يعارض التنقل الحر لليد العاملة الكفيل وحده بامتصاص البطالة الحالية وتلك التي يفترض أن تنشأ عن تنمية جديدة، استثماراتها عالية ومعدل تشغيلها ضعيف[١٠].

٢ ـ مشروع الأصوليين: اشتراكية الإسلام وديمقراطية الشورى

معروف عن الحركات الإسلامية أنها لا تنشر برامج مفصلة، ولا تصاميم لعملها الحاضر أو المستقبلي، معتبرة أن الاتصال بالجماهير وتوعيتها وخدمتها هو الأساس، ومنغمرة في هذه المهمة بشكل لا يترك لها متسعاً من أجل مهمات أخرى ـ أو هكذا تبرر إحجامها عن تعاطي البرمجة علناً[١١]. لهذا يضطر من يريد الوقوف على نيات الإسلاميين في ما يتعلق بهذا المبدأ إلى أن يستنير بما تحت اليد من تنظيرات لمنظّريهم وتحليلات أنجزت منذ مدة قد تكون طويلة. ونظن أن هذا الإجراء مشروع، ويعطي فكرة صحيحة عن برنامجهم في خطوطه العريضة، ويبقى تكيفه وفق الظروف كما يحكم عليها الإسلاميون، وإخضاعه للشروط القائمة.

إن التصميم الذي نخرج به عبر هذه العملية ذو شقين، اجتماعي وسياسي[١٢]، ويتميز بالصبغة الثورية والشعبية، كما يحمل الطابع الديمقراطي، وهذا لا يفاجئنا رغم ما اعتدنا عليه داخل الثقافة الغربية من إعلان تناقض الوجهتين. ذلك أن الإسلام يلتقي بالمذهب العلماني في كثير من التعاليم والمواقف، من حرية الاعتقاد إلى تصور

---

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) حيدر ابراهيم علي، «مستقبل وحدود الحوار القومي ـ الديني،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠)، ص ١٣٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥. انظر أيضاً الملحوظة في الهامش رقم (١٩).

نوع من السعادة على الأرض، مروراً بالنظرة الإيجابية إلى العلم، كما أنه يلتقي بالاشتراكية في كثير من غاياتها وأسسها، كونه ديناً اجتماعياً يعطي الأولوية للجماعة، ودين شورى يحث على الحوار وينفتح له. هكذا نجد أن الفقهاء صاغوا مبكراً مبدأ المصلحة، الذي يمثّل، إلى جانب مؤسسة الزكاة، نفوذ وتغلغل الدين في المجتمع، ثم نمّى الإخوان المسلمون وغيرهم هذا الرصيد منذ العشرينيات من هذا القرن، مضيفين إليه مكتسبين اثنين للغرب المتقدم، هما: الضريبة التصاعدية والضمان الاجتماعي. فاكتسى برنامجهم من ذلك التاريخ الصفة الشعبية، بل الشعبوية، إذ انتهوا كذلك إلى إقرار شرعتين ثوريتين، من منطلق أن الملكية الخاصة محدودة بغاية المصلحة العامة، وأن كسب الجماعة هو الأول والقاعدة، ولا يمثل كسب الفرد إلا حصة مقتطعة منه. هاتان الشرعتان هما: جواز المصادرات ضمن إصلاح زراعي[١٣] وجواز التأميم[١٤].

إلى جانب هذا الطابع الاشتراكي البيّن، يحمل التصميم الأصولي شارة الديمقراطية. نعم إن الدولة الإسلامية عملياً دكتاتورية، ومثال الحاكم هو الدكتاتور العادل[١٥]، لكن هناك مؤسسة عبارة عن جماعة من الشخصيات ذات المكانة والرأي المسموع، يستشيرهم الخليفة في الملمات وعظائم الأمور وكلما لزم ذلك، هم أهل الحل والعقد كما يُنعتون، لعبوا دوراً في واقع الدولة وكذلك في تطوير نظريتها. بناءً على السلطة التي شاع عن الخلفاء أنهم يملكونها، ويملكونها بسند قوي، كونهم خلفاء لرسول الله وكون الحكم الذي يمارسونه هو حكم الله يمارس نيابة عنه، فإن دور هذه الجماعة ـ النخبة لا يمكن أن يكون إلا استشارياً، ورأس الدولة مخيّر بين اتباع المشورة أو تركها. وهذا ما ذهب إليه الكثير من الفقهاء، ومن الإسلاميين المعاصرين، أمثال علي عبد الرازق والشيخ ابن باديس. لكن الإخوان المسلمين بعد رشيد رضا ينظرون إلى مؤسسة أهل الحل والعقد على أنها جهاز من أجهزة الدولة، ومجموعة نواب الأمة المتكلمين باسمها المنتخبين من طرف أبنائها بحرية، وأن ما وافقوا عليه من المشاريع المعروضة مُجاز، وما لا يوافقون عليه لا شرعية له. ومن هنا يصبح النظام النيابي من روح الدين، إن لم يكن من ممارساته بالفعل.

ما يمكن أن نستنتجه هو أن الدولة الإسلامية ـ بحسب رشيد رضا ـ وسط بين

(١٣) نادى الإخوان المسلمون بتحديد الملكية الزراعية في أواخر الأربعينيات، ولكنهم هاجموا قانون الإصلاح الزراعي الصادر في أيلول/سبتمبر ١٩٦٠، مما يعطي بعض السند لرأي في الإسلام السياسي يقول بإلغائه الدين في سبيل السياسة.

(١٤) خليل أحمد خليل، «حدود الاجتهاد في فكر الحركات الإسلامية المعاصرة،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٢).

(١٥) محمد جمال طحّان، «ماهية الاستبداد: مقاربات أولية لتحديد المصطلح،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٢ (أيار/مايو ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

الدولة الدينية الثيوقراطية والدولة العلمانية[١٦]. وقد نظر الإخوان المسلمون نظرة إيجابية إلى الملكيات الدستورية التي كانت سائدة من قبل[١٧]، ثم تقدموا كورثة لها، يستأنفون العمل في مؤسساتها ولا سيما الدستور والغرفة التمثيلية. لكن يبقى أن هناك فرقاً بين شبه شمولية يحكمها الدين في المظاهر العامة والحياة اليومية ويقوم بها مجلس نواب ينفتح لتيارات ويُقصي أخرى لتناقضها الصريح مع الإسلام، وديمقراطية متعددة الوجهات والمرجعيات من دون قيد وضمن حرية رأي مطلقة. الشكل الأول من هذين الشكلين هو شكل الأصولية المفضل، لكنها لا تزهد في الثاني وتشارك فيه.

٣ ـ تلاقي المشروعين الأصولي واليساري

لا يسعنا إلا أن نسجل التشابه الكبير بين البرنامج الاحتمالي والمفترض للأصولية الشعبوية[١٨] في خطوطه العريضة والمشروع المحلي لليسار في الظرف الحاضر، والتلاقي بين الاتجاهين تحت تأثير عوامل استثنائية، من أهمها تنازلات اليسار الذي تخلى عن التصاميم التصنيعية وتوابعها من أجل إجراءات مالية من جنس الضريبة التصاعدية أو الضمان الاجتماعي، والذي يدير ظهره لنظام الحزب الواحد من أجل العمل في إطار المجموعة الوطنية إلى جانب حلفاء. رغم أن هذا التلاقي يحدث في غياب مرجعية واحدة، وتمثل واحد للمفاهيم والمضامين[١٩]، فإنه لا يخلو من أهمية، ولا سيما أنه يتخذ في الميدان الخارجي شكل تطابق، إذ يتبنى ممثلو الاتجاهين الموقف نفسه المناوىء للغرب الصليبي الرأسمالي، صفة راسخة وتقليداً ثابتاً لدى الإسلاميين منذ الامبراطورية العثمانية، ولدى اليساريين استنتاجاً بالانطلاق من تحليل سيطرة الرأسمال العالمي المصمم على استغلال موارد المتخلفين الطبيعية والبشرية. هؤلاء وأولئك يندّدون بالضغوط والهجومات المتسلطة على الدول الضعيفة الراغبة في انتزاع حقوقها، وفي اكتساب وسائل الدفاع عن نفسها، ويفضحون المساومة بالدين ومحاربة التصنيع.

إن عداء الأصوليين واليساريين وتحدّيهم إزاء الغرب الرأسمالي الصليبي، ظهر بكل جلاء خلال الحكم الناصري ثم خلال الثورة الخمينية، كما تجلّى خلال أزمة الخليج. بهذه المناسبة الأخيرة، لاحظ الجميع تلاقي اليسار من قوميين وتقدميين بالحركة الإسلامية، وشهد علمانيون بنجاعة الأصوليين، وتكلم اليساريون أنفسهم عن

---

(١٦) باروت، «الخطاب الإسلامي السياسي بين «تطبيق الشريعة» و«الحاكمية»».

(١٧) دياب، **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا**، ص ٦١.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٩) التحليل الاقتصادي، مثلاً، شبه منعدم لدى الإسلاميين، رغم أننا نعلم أنهم مهتمون بالجوانب المالية والاستثمارية في النطاق الرأسمالي وذاهبون شوطاً في تركيز نوع مميز من المؤسسات الاقتصادية.

الإسلام كمذهب ثوري، وعبّروا عن رغبتهم في التعاون معه من أجل إعادة الثقة وبناء العلاقات البين عربية من جديد، ومقاومة الغزو الأمريكي للجزيرة وغيرها من المناطق العربية[٢٠]. لكننا نشهد تراجعاً في الموقف المتحدي للعالم الغربي لدى اليسار، تحت ضغط الأحداث ومن جراء التطورات الأخيرة في ميزان القوى، وهو ما ظهر بوضوح من البرنامج الذي صاغه وضمّنه خطاً مشبعاً بالحرص على المهادنة. أما الأصولية، فإنها بعد فصل تصعيدي في هذا الشأن، واتهام العلمانية بالميل إلى التخلي عن النضال، كما تخلت من قبل في فلسطين، مضلّلة بترهات الاقتصاد والقدرية المادية، تتجه هي كذلك إلى المهادنة تحت وطأة الواقع.

ثالثاً: المستقبل بين الأصولية واليسار

١ ـ الأصولية واليسار الباحث عن أسلوب جديد للعمل وعن صيغة وجود مع غيره من التيارات، يتنافسان اليوم على قيادة الجماهير الشعبية. كل ما أنجز في الحقبة المنصرمة، وكل ما حرّك الروح العربية، وغذّى الحماس والنخوة والرضا عن الذات، أتى من اليسار. في حين نرى الأصولية تشق طريقاً صعباً متمنعاً إلى غاية مماثلة ودور شبيه. يسار منهك لكنه لم يفتأ يقاوم سانداً ظهره لسنين طويلة من النضال والإنجازات، وأصولية صاعدة متحمسة، لكن وسط صعاب جمة وتساؤلات. لقد ساد في أواخر الامبراطورية العثمانية جو من هذا النوع، لكن الوضعين كانا مقلوبين معكوسين، وبينما كانت العروبة ـ الموسومة إذ ذاك بالإصلاحية والاقتباس عن الغرب ـ تسعى إلى التشخص واحتلال المكان الأول في عقر دارها، والوقوف على العلمانية للغرف من مادتها، كان الإسلام يحاصر من طرف كل القوى العظمى المسيحية ويصمد. يُنسب إلى الغرب أنه يتفنن في قطع نفسنا الإسلامي كلما تماسك واتسع عبر الزمن لينفخ النار على مثال العروبة ويبرزه في دعايته قدر الإمكان، ثم قطع نفسنا العربي بتأييد التيار الإسلامي وتضخيم صداه وتشجيع دعوته. قد يكون هذا الرأي وهماً، وهناك نحن أولاً وليس الغرب، وهناك الأحداث من كل حجم لا يصنعها الغربيون صنعاً ولا يفرغونها من قنينة عفريت، وإنما هي نتاج لميزان قواهم في ما بينهم، ولعلاقتهم بغيرهم من الأمم. وإذاً، فهذه الأصولية البارزة المبرزة في ضيق وقلق وشقاق، وهذا اليسار المعاصر الصامد الحائر، هما جوابانا عن التحديات، ولا ندري بوجه التدقيق من فيهما سيكسبنا ونكسبه، من فيهما سيكون القاطرة لمسيرتنا.

٢ ـ لا نستطيع أن نقول كيف ستتطور الأمور بالنسبة إلى الوطن العربي، لأن

---

(٢٠) عصام نعمان، «ندوة أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي،» **الوحدة**، العدد ٤٨ (حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ١٧٨ ـ ١٨٠.

كل قطر من أقطاره يمثل وجهاً خاصاً ومثالاً فريداً. ولم يستقطب أي تيار مجموع أقاليمه. لكن يمكن أن نقول إننا نعيش تحت آثار صدمة حرب الخليج الأخيرة، الآثار الواعية وغير الواعية، الطافية على السطح والمستبطنة، وإن الفاتورة على طاولة التاريخ، وإن الشعب قد بدأ التحرك على ضوئها، وسيتحرك أكثر في ما يستقبل من السنين. الأصولية تحمل أكثر من غيرها تيار الغضب والنقمة الشعبية ومشاعر الإحباط والتردّي الدافعة له، فهي التي تهاجم سلطات مصرية تصرفت خلال الأزمة بواقعية مطلقة لم تتفهمها الجموع العربية، وهي التي تحارب القيادة الجزائرية المتفرنجة المنحازة إلى ثقافة العدو، وهي التي مثلت بخطابها وممارساتها الرد الأقوى والأنسب على الهجوم الإسرائيلي، رافضة تقدير التبعات ومنغمرة كما ينغمر العدو ذاته. حتى الأوساط السياسية المختلفة أصبحت في وقت ما ـ قبل تفاقم الإرهاب الأصولي ـ مقدرة جهودها ودورها، وكان هناك شبه إجماع على أن الأصوليين باتوا يشغلون حيزاً مهماً في شؤون الوطن، وما دامت برامج الأصولية واليسار تتقارب، فإن الرؤية والمزاج العام لكل من المذهبين هما اللذان سيقرران مكانة كل من التيارين لدى الرأي العام، ومدى التأييد الشعبي له، وإذاً حظوظه من تسلم مقاليد السلطة. لكن تبقى هناك، بالطبع، عوامل خارجة عن هذا النطاق متصلة بالمناورات المختلفة لسائر الفعاليات الوطنية، ومرتبطة بالوجود الغربي في المنطقة وبما يجد على الساحة الدولية. الملاحظون يتنبأون، مع ذلك، بفوز الأصولية بالحكم في بلد أو بلدين، إما وحدها أو باشتراك مع قوى أخرى[٢١]، مدفوعة بدافع عناصر اجتماعية هُمشت أثناء الفترة السابقة، ثم تمكنت، عبر الانفتاحات التي أقرتها الدولة، من إصلاح حالها وتحسين مكانتها، لكن سيكون عليها أن تقاوم فكراً وعادات علمانية استطاعت أن تترسخ من خلال حقبة غير قصيرة من الممارسة.

الإرهاب الأصولي ـ وإن يكن من صنع جمعيات من خارج التيار العريض للأصولية ـ فإن هذا الأخير لا ينكر ممارساته علناً، ويعتبر أنها من نتائج الماضي القريب، حيث مورس القمع والاغتيال على الإسلاميين من طرف منافسيهم السياسيين، وأرزأهم في أبرز قادتهم في ظروف كانت حاسمة، وفت في عضدهم، وحملهم على ارتياد سبل المغامرة. المعادلة الداخلية وتداعياتها تكفي إذاً لتفسير تطرفهم الإرهابي، وتصبح آثار حرب الخليج، رغم فداحتها، بمثابة الزيت الذي صُبّ على نار

---

(٢١) Gérard Gruzbec, «Sale guerre en Algérie,» *Le Monde diplomatique*, no. 473 (août 1993).

وتعرض هدى ميتكيس استنتاجاً آخر، يقول بعدم احتمال صعود جبهة الإنقاذ للحكم لأسباب تتعلق بالظروف الدولية والظروف السائدة في المنطقة. انظر: ميتكيس، «توازنات القوى في الجزائر: إشكاليات الصراع على السلطة في إطار تعددي».

موقدة. الصراع يكف عن كونه صراعاً بعثته عوامل اليأس وأثارته مشاعر جماعات مؤمنة أمام تطاول جبابرة غربيين سارت النخبات الحاكمة أو تتأهب للسير في ركابهم. إنه نضال قوة سياسية نشأت منذ ما يقرب من نصف قرن، وتتميز بتنظيراتها الغنية وقياداتها المسترسلة، ومكانتها المتزايدة في الرأي. الأصولية الإرهابية أكثر من تمرّد معزول لأنها من الأصولية ككل، وتمثل نظرية وممارسة سائرة منذ عشرات السنين، يطمع أصحابها اليوم في تقلد زمام الأمور.

يرى بعضهم ـ من اليسار عادة ـ أن أمريكا أرادت كل ما يحصل للإسلام من طيّب ورديء، فوقوفها ضد الجمهورية الإيرانية خدعة، وأنها اختارت بين الشيوعيين والإسلاميين أدنى الشرّين، وأن ما قاله القادة الأمريكان المرموقون من أمثال نيكسون وكيسنجر ضد الإسلام وما روّجوه إنما هو ذر للرماد في العيون، وأنهم راهنوا على الخميني مثلما راهنوا من قبل على سيد قطب، فلم ينجح هذا وفاز ذاك، وقد يضاف إلى ذلك، أن يداً لفرنسا في ما يذهب إليه المنتسبون إلى جبهة الإنقاذ من عنف والجزائريون من تناحر، وأن إسرائيل ضالعة بصفة من الصفات في ما يصدر عن الجهاديين وغيرهم من الجماعات المتشددة. الحقيقة أن هذه التشككات المعبّر عنها من طرف منافسين سياسيين تعبر عن شيء واحد صادق، وهو أن أمريكا ستحاول ضرب اليسار بالأصولية لمواقعه المكتسبة ونفوذه المستمر، ولكن إذا ما انتهى اليسار، فإنها ستضرب أصولية طلائعية بأخرى خافتة متضعضعة، ثم تضرب هؤلاء وأولئك بليبرالية متفرنجة لا تُعلي اسمها اليوم عالياً، ولا تخدم الديمقراطية بقدر ما تخدم مصالحها من تشابك مع الخارج.

٣ ـ لقد خرجت المبادرة من أيدي اليسار في الوطن العربي، أكان يسار الحكم الفردي المنتشر وراء ممارسة الحزب الواحد، أم كان يسار الأحزاب التقدمية المشاركة في المجالس النيابية لبلاد التعددية. النظم اليسارية المعاصرة الصامدة معنية أكثر بالتصورات التي أعقبت سقوط المعسكر الشرقي وزواله، ومتأثرة أكثر بكل ما نتج وينتج من هذا الزوال، وأما المسؤولون فيها، فهم قائمون على مواقعهم لا يريدون إلا الصمود وإفشال مخططات التضليل والتحطيم الآتية من الأعداء والمؤيّدة من طرف الإخوان عن قصد وغير قصد، خصوصاً وقد اتجه الأمريكيون بصفة معلنة وبكل إصرار إلى تحييد أنظمتهم وزعزعتها، معتبرين قلبها أو تحويلها المطلب الأكثر استعجالاً. مهمة الصمود تلك غاية في الصعوبة، إذ على الحاكمين أن يكيفوا مواقف أساسية تستجيب لوضعية الوطن المعاصر بانفتاحات ضرورية على ما يجدّ في المنطقة العربية والعالم. أما الأحزاب اليسارية فهي تتكيف بحذر وحيطة داخل نظم التعددية التي تأويها، معتمدة على ما اكتسبته في المرحلة السابقة الصاعدة من حظوة لدى الجماهير، ولا يبدو أنها مدعوة إلى أي توسع أو انتصار، وستقتصر على الدخول مع قوى أخرى في تحالفات لن يكون للعنصر اليساري الدور الأول فيها بكل تأكيد.

لقد صمد اليسار برجاله ومكتسباته بكيفية مثيرة، لكنها تبقى طبيعية إذا وضعنا في الميزان رصيده الشعبي الكبير. لنتصور أنه بعد ما يزيد على عشرين سنة على غياب جمال عبد الناصر، بقي القطاع العام المصري قائماً ولم تجرؤ الحكومات المتتالية على التخلي عنه إلا في المدة الأخيرة، كما انه ليس بالأمر الهين أن يخلص النظام التقدمي العراقي من التحكم بعد كارثة الخليج، كما خلص سلفه الناصري بعد عام ١٩٦٧، وأن يقاوم بنجاح التضييق والحظر، ويُفشل المخططات والمناورات، مما يستحيل تفسيره بقوة الجهاز البوليسي وحده، ويتطلب إدراج المساندة الشعبية ضمن عوامل الصمود. نستطيع أن نقول الكلام نفسه عن سائر «الوطن» اليساري من دمشق إلى طرابلس الغرب إلى الجزائر حيث مرد الفوضى إلى توازن القوى الرهيب بين الأصولية والعنصر العلماني المؤثر داخل المجتمع منذ ما يناهز القرنين، أي منذ الغزو الفرنسي سنة ١٨٣٠، وحيث الدولة لا زالت ببعض المتانة، على أي حال، وما زال الأمل في تجنب الحرب الأهلية. كل الاختراقات التي حصلت، من التطبيع المصري ـ الإسرائيلي في السبعينيات إلى الدخول في مسلسل السلام بشروط الأمريكان التي هي شروط إسرائيل، حصلت تحت عنوان إنهاء صراع يدوم منذ عشرات السنين وإعطاء فرصة للشعب العربي كي يتنفس، لكي يظهر أن هناك أثراً تراكمياً للتعامل مع العدو، ولا سيما أن هذا التعامل يفضي بسرعة إلى تبعية أكثر دائماً. وان موقف مصر خلال أزمة الخليج وهي توظف كل سياستها التقليدية المبنية على العلاقات المميزة مع القطرين السوري والسعودي، في سبيل إنجاح الخطة الأمريكية، لا يُفهم إلا في ضوء عوامل الصداقة الطويلة منذ انفتاح السياسة الساداتية إلى هذه السنين الأخيرة. وهذا ما يجب أن تتفهمه الأمة العربية وهي مقبلة على «السلام التام والدائم» مع إسرائيل تحت إشراف الولايات المتحدة، وهذا ما يفهمه الأمريكان جيداً وهم يتحرشون بالأنظمة اليسارية الواقعة خارج ساحة المجابهة يتهجمون عليها ويخضعونها للحظر ويفرضون عليها العزلة.

خاتمة

والديمقراطية؟ رأى الكثير بعد أزمة الخليج أن وجوب اعتماد الديمقراطية هو الدرس الذي ينبغي أن نستقيه من الحرب في مسارها وأخطائها، والحقيقة أن هذا الحدث متشعب تلتقي فيه بيئات تأزميّة عدة[٢٢]، ولا يلقى أي شيء في آخر الأمر. لقد استنتجنا ما استنتجناه انطلاقاً من ارتسامات قوية تلقيناها في حالة انفعال قصوى، وأكثر من هذا الحدث وأبعد منه، فإن الحالة المترتبة على النظام الدولي الجديد بكل

(٢٢) برهان غليون، «حرب الخليج والمواجهة الاستراتيجية في المنطقة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٤٨ (حزيران/يونيو ١٩٩١).

مقدماته وكل حيثياته، هي التي تؤدي إلى الاختيار الديمقراطي بالنسبة إلينا. الهيمنة التي تفرضها الولايات المتحدة، العدو الاستراتيجي المتحالف استراتيجياً مع إسرائيل، تجعل من الديمقراطية الجواب الصحيح والسبيل الوحيد من أجل التضامن، ولأم الصفوف، ونبذ الفرقة في وجه عدو أصبح لا يجارى في قوته. الاختيار الديمقراطي يدفع إليه كذلك غياب المشروع التنموي واستحالته، بسبب التوجه الاحتكاري للمركز وبسبب السوق الرأسمالية المبتورة المفروضة على الضاحية[٢٣]. فلو كان من مشروع وشروط متضافرة لإنجاحه، لما فكرنا في شكل الحكم، ولتقدمت إلى الميدان الجماعة المهيأة لإنجازه.

وهكذا، فإن الديمقراطية بالنسبة إلى دول العالم الثالث ـ لأسباب متعددة، يطول ذكرها ـ تُستدعى حيث يعود المشروع السياسي لا غنى عنه، لأنه لا مشروع في الميادين الأخرى، وحيث تعود التربية الوطنية والتمرس بالمسؤولية بالنسبة إلى كل فرد غاية في حد ذاتها. لا نجرؤ على الجهر بمثل هذه الحقيقة اليوم حول الديمقراطية، ونتخيل، لضرورة وجودها، كل البواعث والدوافع والأسباب، تحت ضغط المناخ العام المعادي لكل ما سواها.

إن اعتماد النهج الديمقراطي، مثلاً، لتجنيب قادتنا الأخطاء في المستقبل، كما أعلنه الكثير، نوع من الخبط والضلال، لأن السيرورة محكومة بمشاعر الشعب، ما ظهر منها وما خفي، ما يفعل فعله على المدى القريب، وما يفعل فعله على المدى البعيد، وأن يقم بعد عشر أو عشرين سنة من التمرّس الديمقراطي زعيم يقول للعرب: «ارفعوا الرؤوس، إنكم خير أمة!»، وإن يكن هتلر بكل أنانيته وتفرده بالقرار[٢٤]، فإن العرب سيلبون النداء. وقد يكون هتلر العرب ديمقراطياً، فيُدخل العقلنة والحرية من حيث لا نحتسب ومن حيث يصبح تيارها جارفاً... كما حدث في تركيا مصطفى كمال.

---

(٢٣) أمين، «البديل الوطني الشعبي الديمقراطي في الوطن العربي».

(٢٤) بعد خمس عشرة سنة على هزيمة الألمان في حرب ١٩١٤ وما فرض عليهم إثرها من التزامات مشينة، طلع عليهم هتلر ليبعث فيهم الحماس من جديد والنخوة وحب الذات إلى حدود العنصرية. فأسلموا له الأمر، واعتبروه معصوماً، يخطئ كل نواب مجلس جمهورية فايمار ولا يخطئ... إلى أن حلّت كارثة ١٩٤٥.

الفصل السادس عشر

حول نظرية عامة تقدمية للدين: قراءة في الفكر الناصري(*)

برهان زريق(**)

مقدمة

منذ أن فتح الإنسان ناظريه على هذا الكوكب، وهو مشدود إلى السماء، يرنو بتشوف إليها، يفكر فيها، يمنطقها، يفض مكنوناتها، يقدسها، يجلّها، يخاف منها...

وإذا كانت هذه المغامرة الكبرى للروح البشرية استقرت نسبياً على قاعدة رصينة، هي الإيمان بالواحد العزيز المقتدر، فهذه الجدلية لا زالت بانطلاقتها واندفاعها، تحيل التمزق والقلق، استواءً وتكاملاً ووجداً ومحبةً وخشوعاً.

وليس ذلك عجباً، فهذا البعد المتعالي في الإنسان جزء من تكوينه، وهذه هي البراءة الأولى، فطرة الله التي فطر الناس عليها.

وهذه الشرارة الإلهية لم تقتصر على تفجير طاقات الفرد، بل هي قوة دافعة انخرطت في صميم الفعل التاريخي والاجتماعي، لتصبح جزءاً من تكوين الحياة ونسيج المجتمع، ولتصيغ منطق الجماعة البشرية وتراثها ونظرتها إلى الوجود.

زد على ذلك أن لهذه الظاهرة خصوصيتها على صعيد تراب وطننا العربي الكبير، إذ في رحم الحضارة الإسلامية ومشتلها وتحت شمسها الدافئة تم تخلّق الأمة

(*) نشر هذا البحث في: **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٠ (آب/أغسطس ١٩٩٦)، ص ٦٠ ـ ٨٠.

(**) محامٍ من سوريا.

العربية ونموها واطّراد نشوئها، وفي الوقت نفسه، كان الإسلام هو الدرقة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها.

هذا التماهي بين العروبة والإسلام تفاعلاً وتبادُلَ تأثير، لم يتوقف دوره وأهمية تأثيره عبر تاريخ أمتنا، تعزيزاً للهوية الشخصية، وتمجيداً لمعاقد العزة والكرامة، وترسيخاً للثقافة والتراث.

تلك هي مقدمة أبرزناها لنلفت الانتباه إلى الدور الذي تلعبه الظاهرة الدينية في وجداننا الجمعي، والموقعية التي تحتلها في قائمة الأوليات والإشكالات التي نعانيها، ولا سيما بعد أن ذُر قرن المحاولات التي تناهض الإسلام بالعروبة، والعروبة بالإسلام، وبعد أن كثرت صور التنابذ وصيغ التناجز والتهميش والإقصاء والمحاصرة المتبادلة بين القوى القومية والدينية.

وفي نظرنا، ان الخطاب السياسي العربي تميز بغلبة الايديولوجيا على المعرفة في معالجة هذه الظاهرة، وكانت مقارباته لها إنشائية لفظية عاطفية صخابة.

وهكذا فقد كثر لعن الظلام، وكثرت الخطابات الايديولوجية المبسطة المبتسرة المفسرة للظاهرة الدينية، والتي أحجمت قصداً عن استكناه عمقها في الوجدان الشعبي، وبالمقابل فقد تعددت التفاسير السلبية[1]: التفسير السيكولوجي العصابي ـ نظام التعليم التلقيني ـ انحطاط البرجوازية ـ هزيمة حزيران ـ الوعي الزائف ـ غياب العلمنة ـ غياب الطبقة العاملة ـ سيادة الفكر الاقطاعي.

ولكن هل يكفي لعن الظلام والتحدير السالب والداحض من دون الحرث والتفكيك والتمحيص عن الأسباب العميقة للظاهرة المذكورة؟ وأين ذلك الخطاب المعرفي الذي يعمّق وجودها؟ ثم ماذا قدمت إلينا الايديولوجيا العربية على صعيد نظرية المعرفة من دراسات لظواهر الوطن العربي ومعطياته غير المتناهية؟

يقول كولومبل: لكي نمارس العمل السياسي، علينا أن نعرف أولاً، وبعدئذ أن نريد، وأخيراً أن نستطيع التنفيذ[2].

وفي نظرنا، لا يمكن الحديث عن أي مظهر من مظاهر التقدم في حياتنا العربية إلا من خلال تراكم معرفي وثورة ثقافية شبيهة بفلسفة الأنوار في أوروبا، بل شبيهة بالثورة الفكرية التي تفجرت على صعيد المدينة المنورة، قاصدين بالتنوير ليس التبريك

---

(١) انظر: محمد حافظ يعقوب، «الخديعة والكلمات: دراسة في مفهوم الاستبداد العادل،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ ـ ١٦ (ربيع ـ صيف ١٩٩٢)، ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٢٦.

والتقديس بقدر ما هو فلسفة الأنوار الاسلامية الثقافية المعرفية التي سبقت فلسفة الأنوار الأوروبية.

لقد كثر الكلام على المشروع النهضوي العربي المرتجى، وكانت هنالك مواقف وأنظار سديدة وعميقة، ولكن هل فتح هذا المشروع صدره لنظرية عامة تقدمية في الدين، أي لذلك البعد المتعالي في الإنسان، الشرارة والشحنة الإلهية، بحسب تعبير المفكر غارودي، ذلك المفكر الكبير الذي كان حريصاً على البحث والحفر الدائب من أجل العثور على هذا البعد، والاهتداء إليه.

هذا النقص والتقصير في صفوف دعاة الحل التقدمي لا ينسينا الظلامية والانكفائية وراء جدران الماضي، والتفكير اللاتاريخي في صفوف بعض السلفيين.

لكن هل يصدق هذا النعت على كل متدين؟

الجواب لا يمكن أن يكون بالإيجاب، وإلا كيف نفسر وجود رجال محدثين من دعاة الأنوار، أمثال الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وخالد محمد خالد وحسن حنفي ومحمد عمارة وغيرهم؟

ثم لنا أن نتساءل: هل تردَّد غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء والحسن البصري وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل ومالك بن أنس، هل تردد هؤلاء على قصور الخلفاء، وكانوا فقهاء بلاط، أم كانوا انتلجنسيا عضوية بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى بحسب تعبير غرامشي، أي طليعة ارتبطت عضوياً بالأمة، وعبرت عن تطلعاتها وآلامها؟[٣].

لقد خضع التفسير العربي التقدمي للتدين، لميكانيكية المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، وبخاصة أفقها الماركسوي الرسمي، المتضمن أن الدين أفيون الشعوب.

لقد اختار هذا الموقف من التراث الماركسي ما يؤيد وجهة نظر ايديولوجية لا معرفية منهجية جدلية، وإلا كيف نفسر تثمين ماركس الدين بقوله: الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم، ومنهجهم الأخلاقي[٤].

---

(٣) قريب من ذلك انظر: الفضل شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٨ (صيف ١٩٩٠)، ص ١٠.

(٤) رفعت السعيد، «الإسلام السياسي،» **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن (١٩٨٩)، ص ١٥.

وعلى رغم دقة هذا التقويم، وقيامه على أسس علمية نقدية صائبة، إلا أن التقويم المذكور يمكن وصفه بأنه ستاتيكي (ساكن)، وفضلاً عن ذلك، فالنص الآنف الذكر يؤكد لنا أن ماركس يكتفي هنا بإعلان وتقرير ما حدث ويحدث لدى الغير، من دون أن يكون الدين موضع اهتمامه وهاجسه.

وفي الحقيقة، يمكن القول إن الماركسية لا تعير الدين الأهمية بصفته وضعاً إلهياً، خلافاً لوضعه البشري التاريخي، المتمثل في اندراجه وانغراسه وتغلغله في المجتمع والحياة، وصيرورته جزءاً من نسيج الجماعة وحياتها وثقافتها ومنطقها، واعتزازها ومَعقد رجائها وعزتها، ففي هذه الحال الأخيرة نحن هنا أمام ضمير الجماعة وروحها ووجدانها، ولا محيص، بالتالي، من التعامل مع ذلك...

وخلافاً للماركسية، فالثورة العربية الناصرية تعطي الدين دوراً إنسانياً تقدمياً دينامياً معراجياً ارتقائياً، فضلاً عن حقيقته الدائمة الخالدة، خلود المقدس المطلق: الله.

وعلاوة على ذلك، فالثورة الناصرية تقرر حقيقة تاريخية خاصة بالنسبة إلى الأمة العربية، وهي الدور الذي لعبه الدين الإسلامي في صياغة الحياة على الأرض العربية، وفي صون هذه الأمة في وجودها وثقافتها وتراثها.

وبالطبع، يصعب علينا رسم إطار نظرية متكاملة عن موقف الناصرية من الدين، فهذا يرتب علينا مسؤولية الحفر والبحث عن النصوص كافة المتعلقة بذلك في مظانها: فلسفة الثورة ـ الميثاق ـ خطب عبد الناصر.

وبصورة عامة، يمكن القول إن الناصرية ترى أن الدين لعب ويلعب الأدوار الآتية:

١ ـ الدور التاريخي في نشأة الأمة العربية وحمايتها، والذود عنها.

٢ ـ تعزيز كرامة الفرد، وترسيخ ذاته، ونماء شخصيته، والارتقاء به.

٣ ـ الدين كعنصر في المنظومة السياسية «أوالية للتقدم، وأوالية في يد الرجعية والانكفاء»...

وفي الحقيقة، كان الدين مصدر القوة وموئلها التي استند إليها شعبنا العربي العظيم في اجتراح تجاربه التاريخية الباذخة، وكان المسجد هو الجامعة التي يلجأ إليها في التعليم والعبادة، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين ضد الاستعمار وأعداء الأمة العربية.

يقول عبد الناصر في الميثاق: «ثم كان قد تحمل المسؤولية الأدبية في حفظ التراث الحضاري العربي، وذخائره الحافلة، وجعل من أزهره الشريف حصناً للمقاومة ضد عوامل الضعف والتفتت التي فرضتها الخلافة العثمانية استعماراً ورجعية باسم الدين، والدين منه براء».

ويشير عبد الناصر في الميثاق إلى دور الدين في الدفاع عن حرية البلاد بقوله: «ولم تكن الحملة الفرنسية على مصر مع مطلع القرن التاسع عشر هي التي صنعت اليقظة المصرية في ذلك الوقت، كما يقول بعض المؤرخين، فإن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانه إلى الحياة في مصر كلها، كما وجدت أن الشعب المصري يرفض الاستعمار العثماني المقنّع بالخلافة، والذي كان يفرض عليه دون ما مبرر حقيقي تصادماً بين الإيمان الديني الأصيل في هذا الشعب، وبين إرادة الحياة التي ترفض الاستيلاء».

ويسجل عبد الناصر عمق الدين في وجداننا الجمعي ودوره في صياغة ضميرنا الشعبي: «إن شعبنا يعتقد في رسالة الأديان، وهو يعيش في المنطقة التي هبطت عليها رسالات السماء».

ويؤكد عبد الناصر أن إيمان شعبنا برسالة الأديان هو المنطق لإبداعات هذا الشعب في دروب الحياة والتقدم والارتقاء الحضاري: «إن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته».

والقيم الروحية هي الموئل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته: «إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة».

والدين هو مهماز الإنسان في حصوله على حق الحياة والحرية: «إن الإنسان يحصل على حقه في الحياة والحرية بأمر من الدين».

«إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة والحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان».

«والدين لا يرضى بطبقية تورث الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس... إن بشراً يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر، ولا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس، وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم».

«إن الله ـ جلت حكمته ـ وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل في الدنيا وللحساب في الآخرة».

ويحذر عبد الناصر من تسخير الدين لعرقلة الحياة: «لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية، ولكن الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين، وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكي توقف تيار التقدم».

ويؤكد عبد الناصر مرة ثانية التفسير الرجعي للدين للوقوف في طريق التقدم: «إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية».

نظرية الدين عند عبد الناصر

- ١ -

إذا استطعنا أن ننسق الأفكار الآنفة الذكر تنسيقاً زمنياً وموضوعياً، أمكننا القول إن عبد الناصر استشفها ليستشرف أفقاً أنتولوجياً كونياً للإنسان. وهذا المدخل الفلسفي الانتولوجي هو مفتاح اندراج البشر في التاريخ والمجتمع... وبالطبع فعبد الناصر ينبري هنا لتوظيف هذه الأفكار توظيفاً تقدمياً، مناطه ووجهته وأساسه عدم الوقوع في شراك الجبرية الدينية، ولا سيما أفقها السياسي البغيض الذي يبرر ويسوغ تصرفات الحكام وأعمالهم، بردّها ونسبتها إلى الإرادة الإلهية. والأمر نفسه بالنسبة إلى توظيف الدين توظيفاً رجعياً يبرر قيام الفقر والجهل والمرض، ويسوغ الخير لقلة من الناس. فالأديان، بلا استثناء - في جوهرها - ثورات إنسانية، جاءت لتكفكف دموع الإنسان، وتفجر فيه طاقات لانهائية من التقدم والشرف والسعادة والخير والصلاح.

وهذا المصدر الثرّ للطاقة (الدين) لا يزال دوره التقدمي قائماً، والقيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وإضاءة حياته بنور الإيمان ومنحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة. وبذلك تسقط كل محاولة رجعية للسيطرة على هذه الآلية التقدمية وتفسيرها بما يتصادم مع حقائق الحياة في التقدم والفلاح، وذلك بافتعال تفسيرات للدين تتصادم مع الحكمة الإلهية السامية.

وينبري عبد الناصر مستخدماً هذا المنهج التقدمي في تفسير أحداث تاريخنا العربي، كاشفاً عن الدور الذي لعبه الإسلام في حفظ التراث الحضاري العربي وذخائره الحافلة، ثم قيام الأزهر الشريف بدور الحصن المنيع لمقاومة عوامل التفتت والضعف الناجمين عن الخلافة العثمانية، وقيامه أيضاً في وجه الحملة الفرنسية في مطلع القرن التاسع عشر، واضعاً (أي الأزهر) حجر الأساس في صرح النهضة العربية المعاصرة.

والخلاصة، لقد أسس منهج عبد الناصر علاقة فذة بين العروبة والإسلام، علاقة ترقى إلى مستوى التكوين والتماهي المتبادل[٥]، وتكون بمثابة نقطة انطلاق لأية

---

(٥) انظر في الكلام على التماهي بين العروبة والإسلام: المصدر نفسه، ص ٣٤.

تجربة تاريخية حضارية لهذه الأمة، أو لأي تعبير سياسي يجسد آمالها وآلامها.

هذه الحضارة العربية الاسلامية، كنقطة انطلاق، حقيقة موضوعية، ومعطى تاريخي يفرض نفسه على كل ذي بصيرة، وفي هذا الصدد نذكّر بقول المطران جورج خضر: إن هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها[٦]. وكذلك قول المفكر العربي أمين نخلة: «كأن الإسلام إسلامان: واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة. وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد وتمسكاً وكلفاً بلغته»[٧]. وكذلك قول مصطفى السباعي: إن كل أمة من الأمم المتحضرة وكل قومية من قوميات العالم الحديث، لها فلسفتها الخاصة بها، فللروس فلسفتهم الشيوعية، وللغربيين فلسفتهم الديمقراطية أو الرأسمالية، ونحن العرب من مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ طبعاً خاصاً، وجعلتنا في تاريخ العالم شيئاً مذكوراً، والتي يجب أن تميزنا اليوم من غيرنا من الأمم... إن فلسفتنا القومية هي الإسلام، لا الإسلام بمفهومه الديني الكنسي، ولا الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين فحسب، بل الإسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة، ومبادئه العامة في الأخلاق وتشريعه المدني العالمي، هذه هي فلسفتنا نحن العرب[٨].

هذا المنهج الناصري لا يعتبر الدين آلة في متحف التاريخ، وقد انتهى دورها بحسب تعبير إنغلز المشهور، بل إن هذه الآلة كانت ولا تزال تلعب دورها الكبير في التقدم والفلاح والصلاح، ومن ثم فالقيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة.

والناصرية بهذا المعنى لا يمكن اعتبارها دعوة علمانية بالمفهوم العربي للعلمانية[٩]، فهذه الظاهرة ـ كسياق ونتاج تاريخي معين، ويحمل لواءها طبقة اجتماعية معينة ـ تسعى لأن «تستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام شرائع وقواعد وآداباً وضعية»، وهي «ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدنيا، علماني في

---

(٦) غالي شكري، «لويس عوض ومراوغة التاريخ،» **الناقد**، السنة ٣، العدد ٢٥ (تموز/يوليو ١٩٩٠)، ص ١٨.

(٧) **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ١٢٣.

(٨) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، ط ٢ (دمشق: [د.ن.]، ١٩٦٠)، ص ٢٠.

(٩) «العلمانية [بالمفهوم الأوروبي] ليست ضد الدين ولا مع الدين»، انظر: عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٢٢.

موقفه من الدين، فردي في موقفه من المجتمع، ليبرالي في موقفه من الدولة، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد»[10].

فهذه العلمانية وافد غربي استلهمها نفر من مصلحينا عندما ظنوا أن الإسلام هو ما قدمته إليهم المؤسسات التراثية التقليدية التي عاشت وماتت في إطار التصورات الفكرية لعصر المماليك والعثمانيين[11].

وهذه العلمانية ـ كما تبلورت في الحضارة الغربية ـ تضع العلم مقابلاً، بل نقيضاً للدين، وذلك لنشأتها وتبلورها في بيئة حضارية شهدت صراعاً شهيراً ومريراً بين الدين كما قدمه اللاهوت الكنسي الكاثوليكي في أوروبا، وبين العلم الذي تأسست على قواعده النهضة الأوروبية الحديثة.

وفي الحقيقة ان عداء الدين للعلم هو خاصية «كاثوليكية أوروبية»، ولا وجه للشبه بين المقدمات والملابسات التي أثمرت هذا العداء، وهذا الصراع بين واقع الإسلام وموقفه ورأي أغلب تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه في هذا الموضوع[12].

فالإسلام لا يمد نطاق علوم الوحي والشرع إلى كل الميادين ولا يفرض الدين والغيب على كل مجالات الحياة الدنيوية التي ترك الفصل فيها والتفسير لها لعلوم العقل والتجربة الإنسانية، ومن ثم، فقد تآخى فيه العلم والدين والعقل والنقل والحكمة والشريعة والدنيا والآخرة[13].

من هنا فالعلمانية لم ولن تكون سبيلنا إلى التقدم، بل ولا حتى لمواجهة قوى التخلف التي تحاول تمثيل دور الكنيسة الكاثوليكية في عالم الإسلام!... وإنما سبيلنا إلى التقدم هو الوعي والفقه لحقيقة موقف الإسلام، ذلك الموقف الذي ينكر العلمانية، ولكنه ينكر في الوقت نفسه نقيضها. ومن ثم فالذين يختارون العلمانية، أو الذين يسعون إلى إقامة دولة دينية كهنوتية، يسلبون الأمة سلطانها وسلطاتها، وما هؤلاء وأولئك إلا مقلدون ـ بوعي أو بغير وعي ـ للحضارة الغازية، غافلون أو متغافلون عن أشياء جوهرية، هي بالنسبة إلى الإنسان العربي المسلم منطلقات أساسية، ومن بينها، بل في مقدمتها: حقيقة موقف الإسلام من العلم، ومن العقل، ومدى الحرية التي منحها للإنسان في ما يتعلق بأمور الحياة الدنيا[14].

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(١١) محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠)، ص ١٨٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣، وشلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية،» ص ٦. إذ ينكر الفضل شلق أن تكون السلطة الدينية في الإسلام ذات جسم رسمي له إطار مميز من المجتمع، بل كانت دوماً جزءاً من المجتمع ومؤسساته وتعبيراً عنه.

ويركز عصمت سيف الدولة على فضح الاغتراب الذي تمثله هذه العلمانية العربية، والملابسات الاستعمارية التي اقترنت بها وروجت لها، وفي ذلك يقول: «وقد بدأ الاستعمار القاهر الظافر بفرض نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الاسلام نظاماً وتركه للناس عقيدةً ومناسك وأحوالاً شخصية، وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلحين، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية وبين قواعد النظام المفروض بالقوة، ثم اطراد تلك الملاءمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداباً يغذيها تيار فكري من «المشايخ» والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين، وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين، لتبرير استبعاد الاسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي... الخ. وأدى كل هذا، وغيره من مثله، إلى قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية (يسمّونه الاغتراب) هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الاسلامي. وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة، والاسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره، ونقض للحضارة العربية الاسلامية في جوهرها»[15].

ـ ٢ ـ

هكذا ونتيجة لهذا التخريب والتغريب، «نشأت في كل قطر عربي طبقة قومية الانتماء إقليمية الولاء، مادية الباطن إسلامية الظاهر، فردية البواعث جمعية الغايات، رأسمالية النشاط، اجتماعية الأرباح، تتعلق بها وتتغذى عليها شخوص من الفلاسفة والمفكرين والكتاب [...] وتروّج بضاعتها بما يغرزونه من مذاهب وأفكار وآراء. وهي طبقة نشأت مع الاستعمار وأحاطت به في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقاره للجماهير، لتؤدي بالنيابة عنه، ولحسابه، نقض الحضارة العربية من بناء شخصية الإنسان العربي، ليسكت، ثم يقبل، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمار في الوطن العربي المجزأ تبعاً لدرجات التخريب والتغريب وتأثيرها في إضعاف هيكل شخصيته»[16].

والمتأمل في النصوص الناصرية الآنفة الذكر، يتضح له أنها أبرزت أهمية الدين ودوره من خلال موقعيته في المجتمع المدني والأهلي، وليس من خلال البنية السياسية،

(١٥) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

وهذا هو معنى الكلام عن قيم روحية نابعة من الأديان، وليس من تعالي السياسة أو تسييس المتعالي. فالدين لا يمكن أن ينحشر في تحوله إلى مشروع سياسي ليس من طبيعته، إذ الدين مطلق وشعائري، والسياسي نسبي ومتغير وذو طبيعة مساومة، ولا يستطيع الديني أن يتنازل للمساومة والتفاوض والتوافق، كما أن السياسي لا يستطيع التحول إلى مطلق ومقدس.

وإذا كان لا بد من قيام سلطة تضطلع بأعباء الوظيفة الدينية، فهذه الوظيفة لا تعدو القيادة الروحية، فتبقي للدين مشروعيته العليا القيمية لا التدبيرية[١٧].

ويمكن التأكيد بأن الفكر الناصري يتفق في جوهره وروحه مع روح الفكر الاسلامي في مذاهبه وتياراته كلها.

وتوضيح ذلك أن الفكر الإسلامي، باستثناء المعتقد الشيعي، ينكر وجود السلطة الدينية، وينفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما تصدر من أحكام وآراء. وخلف هذا الموقف المدني المتقدم في التفكير يقف تراث الإسلام الحقيقي إذا نحن ذهبنا نلتمسه من مصادره الجوهرية والنقية قبل أن تطرأ عليه وتضاف إليه تلك التأثيرات التي دخلت إليه من القصص العبراني ومن حضارات الفرس والروم[١٨]. ذلك أن مقتضى التسليم بوجود السلطة الدينية لفرد أو هيئة يقتضي إضفاء القداسة والعصمة على ما تقدم من آراء، وهذه العصمة ينفيها الإسلام عن البشر جميعاً، ولا يعترف بها إلا للرسول ﷺ، وبالذات وفقط في ما يتعلق بالجانب «الديني» من دعوته لأنه في هذا الجانب كان مبلِّغاً عن السماء، ومؤدياً لما توحي به إليه، ولم يكن مجتهداً، ولا مبتدعاً فيه، فهو في هذا الجانب ما كان ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وما على الرسول في هذا الجانب الديني إلا البلاغ. أما الجانب الدنيوي الذي تعرض له الرسول في تبليغ رسالته الأساسية ومهمته الدينية، فقد كان فيه بشراً مجتهداً عند غياب النص القرآني الصريح، ومن ثم فلقد كانت اجتهاداته وآراؤه في هذا الجانب موضوعاً للشورى، أي البحث والأخذ والعطاء والقبول والرفض في هذا الجانب من جوانب الممارسة والتفكير.

ومصداقاً لهذا التمييز، بين ما هو دين وما هو سياسة ودنيا، قال صلوات الله وسلامه عليه: ما كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به.

---

(١٧) رضوان السيد، «الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ ـ ١٦ (ربيع ـ صيف ١٩٩٢)، ص ٣٣٣، وانظر: محمد أحمد خلف الله، **القرآن والدولة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٩.

(١٨) محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٣.

ويؤكد الإمام محمد عبده أن الموقف المبدئي والثابت للإسلام من السلطة الدينية، هو رفضها والعداء لها، بل يرى أن إحدى المهام التي جاء بها الإسلام هي هدم هذه السلطة، يقول الإمام: ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم[١٩].

والأمة في الإسلام هي مصدر سلطة الحاكم، فهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لسليم النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «تيوكراتيك» أي سلطان إلهي[٢٠].

هذا الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي أصبح وعياً إسلامياً معمقاً وساحقاً. فقد اختلف المحدثون والفقهاء بزعامة أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) مع المأمون في شأن خلق القرآن، حيث رأى هؤلاء أن في فرض عقيدة خلق القرآن تدخلاً من جانب الدولة في الدين الذي هو من اختصاصهم، لكنهم، وهم يعانون السجن، كانوا يصرون على الطاعة للسلطان في الشأن السياسي[٢١].

وتزعم ابن تيمية العامة في الدفاع عن دمشق، من دون أن يستولي على السلطة بعد دفع الغزاة، بل سلمها إلى والي السلطان، والأمر نفسه بالنسبة إلى عمر مكرم ورجالات الأزهر، فقد كان بوسعهم الوصول إلى السلطة في مصر بعد هزيمة الفرنسيين وانسحابهم من القاهرة، لكنهم لم يفعلوا ذلك، بل دعموا وصول محمد علي إلى السلطة، ولم يتغير الأمر بالنسبة إلى حركات الإصلاح الديني الحديثة مجسَّدة في الوهابية والسنوسية[٢٢].

- ٣ -

يقرر الفضل شلق أن تخصص رجال الدين ومعرفتهم بالأمور الدينية لا يعطيانهم سلطة القرار، بل يجعلانهم يحملون فقط مسؤولية الإيضاح، وبيان الأمور الدينية والأحكام كي يقرر المسلمون بأنفسهم الخيارات والأحكام التي يثبتونها، إذ الجميع يشاركون في الاجتهاد، كلٌ بحسب علمه ومعرفته. وبهذا المعنى، فالإجماع في

---

(١٩) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٣)، ج ٣، ص ٢٨٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٢١) السيد، «الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي،» ص ٣٣٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

الإسلام ليس قراراً بالتطبيق تتخذه فئة ما بالنيابة عن الجماعة، بل هو إجماع الأمة؛ إنه سيرورة تنمو وتتطور تدريجياً وتراكمياً، وهو حالة توصل إليها الجماعة، أكثر مما هو قرار يتم الانطلاق منه[٢٣].

ولتحقيق هذه الآلية ـ والكلام للفضل شلق ـ فقد كان باب الاجتهاد في التاريخ الإسلامي مفتوحاً على مصراعيه أمام جميع المسلمين بطريقة تفسح مجال الخلاف: «والفقهاء المؤرخون سموا الفقه علم الخلافيات»، والجدل بين الآراء المتعددة على أسس من الاحترام المتبادل والتسامح حيال الآخر، وكان ذلك سبباً رئيساً في الحفاظ على وحدة الجماعة ومنع الانشقاقات الدينية، إذ ما شهد هذا التاريخ انشقاقات دينية، في ما عدا ما كان في القرن الأول الهجري حين أُخضع الدين لمتطلبات الصراعات السياسية، وفي ما عدا ذلك كان التاريخ الإسلامي تاريخ اندماج اجتماعي ديني هائل حصل نتيجة السماح بالخلافات الفقهية لا بالإرغام على التوافق[٢٤].

فكأنهم كانوا يدركون أن الرحرحة في الحوار والنقاش والتسامح، إزاء آراء الآخرين وإزاء الخلافات وتعدد الاجتهادات هي الوسيلة التي تضمن وحدة الأمة... وكان باستطاعتهم إنشاء ثقافة جديدة موجودة لأنهم سمحوا بتعدد الخلافات وألغوا إمكانية قيام أية سلطة دينية تحسم الخلاف لصالح هذا الفريق أو ذاك... فقد أدت الخلافات المذهبية وتعدد الاجتهادات في كل مسألة تقريباً إلى تحقيق عملية اندماج هائلة أقوى من أية وحدة شكلية يمكن أن تتحقق على يد سلطة دينية أو ايديولوجية[٢٥].

وإذا كان قولاً خارجاً عن الجدل أن يسمح الإسلام بقيام سلطة دينية ذات إطار وجسم (corp) قائم بذاته ومتميز، والأمر نفسه كذلك بالنسبة إلى الأساس الديني للسلطتين التنفيذية والقضائية، فما هو الشأن بالنسبة إلى السلطة التشريعية، إذ لا تزال حتى تاريخه أصوات تتعالى بين ظهرانينا تؤكد أن الحاكمية لشريعة الله، وأن هذه الشريعة هي العليا، لا شريعة معها ولا شريعة فوقها[٢٦].

ولكن ألسنا ـ على الأقل ـ حيال تبسيط للأمور منذ أن أطلق الخوارج شعار الحكم لله، وردّ سيدنا علي عليهم، بأن هذا الشعار كلمة حق أريدَ بها باطل، ثم قوله لابن عباس أن يجادلهم بحديث رسول الله لا بالقرآن، إدراكاً منه أن القرآن فلسفة سياسية: «حمّال معانٍ»، وأن العلم يعني التحديد، والقرآن يمكن أن يثير جدالاً

(٢٣) شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية،» ص ١٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٦) علي محمد جريشة، **المشروعية الاسلامية العليا** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٥)، ص ٩١.

شديداً حول معانيه الكلية، أو بحسب التعبير الحرفي لسيدنا علي: تقول ويقولون.

وفي الحقيقة هنالك فريق سياسي يرفع شعار «الشريعة الاسلامية»، ويركز على أن الهدف الوحيد الأوحد الذي يجب أن تتجه إليه الجهود هو تطبيقها الفوري، مع العلم أن هذا الفريق عجز - على رغم ما تتسع به الحضارة الحديثة من أهداف - عن أن يطرح إلا هذا الشعار الوحيد الأوحد.

ولنا أن نتساءل مع عصمت سيف الدولة عن المقصود، على وجه التحديد، من الشريعة الاسلامية، هل هي شرع الله كما جاءت به الآيات المحكمات في القرآن، أم هي المذاهب الفقهية؟: «[...] وإذا كانت المذاهب الفقهية، فهل هي مذاهب القرون الأولى بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، أم هي مذاهب تقوم على أصول من القرآن حتى لو اجتهد فيها المعاصرون؟ وإذا كانت المذاهب الفقهية السلفية، فأي مذهب يعنيه بالشريعة الاسلامية؟ وإذا اختار مذهباً، وفي كل المذاهب آراء مختلفة راجحة ومرجوحة، فأي رأي يريد له أن يكون هو الشريعة الإسلامية؟ فإن كانت الشريعة الإسلامية هي انتقاء ما يلائم مصالح المسلمين في هذا العصر، فمن الذي ينتقي ويختار؟ وإذا كان هو الذي ينتقي ويختار، فما الذي انتقاه واختاره؟ وإذا كان قد انتقى، فما هي قواعد الشريعة الاسلامية التي يرى أنها ملائمة لتنظيم وتحقيق مصالح المسلمين في هذا العصر، ولم يكن لها سابقة في المذاهب؟»[٢٧].

وفي الحقيقة لقد جرى - حتى الآن - رفع شعار تطبيق الشريعة في مواجهة القوانين الوضعية، لكن هذا التطبيق يتطلب تحويلها إلى قانون على يد البشر، ويعني تحويلها إلى قانون وضعي، وبذلك ينتهي هذا الشعار إلى عكس النتيجة المطلوبة، أي إلى مواجهة القوانين الوضعية بقوانين وضعية أخرى. أضف إلى ذلك أن القوانين المستندة إلى مصدر إلهي هي قوانين يطبقها البشر من خلال فهم معين للنص الموحى به، فهي قوانين تظهر إلى الوجود من خلال وسيط بشري؛ هي قوانين وضعية من نوع آخر.

وبيان ذلك أن هذا التطبيق لا يتم بصورة آلية ميكانيكية، بل لا بد من قيام المتخصصين (علماء القانون أو الفقهاء) بضبط العنصر الفني الصياغي للمادة المطلوب تقعيدها، وذلك بجعلها قابلة للتطبيق، ثم اقتران ذلك بالسياسة التشريعية[٢٨]، أي قيام الإرادة البشرية التي تلزم بالقاعدة، وهي بالنسبة إلى القوانين الوضعية إرادة الأمة ممثلة بالسلطة التشريعية.

---

(٢٧) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٤٤١.

(٢٨) يختلف هذا الجهاز المفاهيمي السائد في علم القانون الوضعي عن الجهاز المفاهيمي (السياسة الشرعية) السائد في الشريعة الاسلامية، وهو وصف يقترن بالحكم بأنه أقرب إلى الصلاح منه إلى الفساد.

ونعتقد أن السلف الصالح أدرك هذه الطبيعة الذاتية لآلية سن القوانين، سواء لجهة العنصر الصياغي أو لجهة السياسة التشريعية، وهذا ما يتضح - بالنسبة إلى العنصر الصياغي - من قول سيدنا علي: القرآن حمّال معانٍ، وقوله لابن عباس: تقول ويقولون، أي فهمه أن النص القرآني لا يقوم على قواعد قابلة للتطبيق، بل لا بد من صياغتها بقواعد محددة.

ومن وجهة أخرى، فقد تم التعامل مع العنصر الثاني للقاعدة القانونية، أي مع عنصر السياسة التشريعية، بدليل أن الكتاب «الدستور» الذي كتبه الرسول في السنة الأولى للهجرة ليحكم المجتمع الجديد في يثرب، هذا الكتاب تضمن في ما تضمنه التزام المؤمنين ألا يتركوا مفرحاً «المثقل بالدين»، وأن يفدوا عانيهم (أسراهم)، وأخيراً أن يتعاقلوا في ما بينهم «دفع دية القتلى»[٢٩].

وفي الحقيقة نحن هنا أمام ما نطلق عليه في أدبنا المعاصر بالحقوق الاجتماعية، وهذه الحقوق المقررة هي تلك الجرعة التي امتاحها هذا المجتمع السياسي من النص القرآني ليقننها ويعتمدها دستوراً يحكم لتلك الحقبة الزمنية من خلال الإرادة الوضعية لهذا المجتمع. ولولا هذا الفهم الدقيق للمسألة التقنية الفنية، لرأينا الرسول وصحبه يكتفون بتطبيق القرآن من دون صياغة هذا الدستور.

إن تحويل الشريعة إلى قانون هو أمر لم يكن وارداً في تاريخ المجتمع الإسلامي منذ مراحله الأولى سوى في عهد العثمانيين والصفويين، حين تم تبني مذهب واحد لدى كل منهما (المذهب الحنفي لدى العثمانيين والمذهب الجعفري لدى الصفويين)، بدل أن يكون الفقه مبنياً على تعدد الآراء والمذاهب التي يتعايش كل منها مع الآخر، لأنها تعترف بنسبية المعرفة الفقهية في كل منها، ولأنها تدرك أن هذا التعايش شرط ضروري لنشوء إجماعات تتكون تاريخياً، لأن الخلافات تنشأ في إطار واحد، الأمر الذي يسمح بنشوء وحدة ثقافية أقوى تنشأ حصيلة تفاعل وصراع مختلف القوى الاجتماعية والآراء الناتجة منها، وليس حصيلة قسر فكري تفرضه الدولة أو غيرها من سلطات القمع... إن رفع شعار تطبيق الشريعة ينقل السلطة الدينية من يد المجتمع ليضعها في يد الدولة، وهو ما يجعلها أكثر قدرة على القمع والقسر[٣٠].

ومع ذلك، فهذا الموقف من الشريعة لا يعني اطّراحها والتخارج المطلق السالب منها، لسبب بسيط هو أن هذه الشريعة تتفوق على أي قانون وضعي بسمات ومزايا متعددة أهمها:

---

(٢٩) ورد نص هذا الكتاب في: نبيه عاقل، **تاريخ العرب القديم وعصر الرسول**، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ص ٤٤٢.

(٣٠) شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية،» ص ٥٢.

أ ـ إن هذه الشريعة تمتاح الشيء الكثير من معين الأخلاق، ودائرة الأخلاقية، وهي المصفاة التي تدخل من خلالها الأخلاق رحاب هذه الشريعة ـ متسعة جداً إذا ما قورن الأمر بالشريعة الرومانية وحفيدتها الشرائع الوضعية الأوروبية المعاصرة.

ونحن نضرب مثلاً واحداً على سبيل المقارنة بين الشريعتين، متمثلاً في المديونية، حيث نجد الشريعة الإسلامية تميز بين مطل الغني فتقسو وتغلظ، وبين ضيق يد المدين فتحنو وترأف، فتنظر خلافاً للشريعة الرومانية التي تتعامل مع هذه الظاهرة تعاملاً حسابياً جامداً وصارماً.

ب ـ إن تطبيق الشريعة الإسلامية تماهى ـ وفي المراحل كافة لحياة أمتنا ـ مع سيادة أمتنا واستقلالها الوطني، اللهم إلا في حالات استثنائية اقترنت بالانكفاء والانتقاص من السيادة الوطنية، كما حدث لأول مرة في الغزو المغولي لأمتنا، وللمرة الثانية على يد الاستعمار البريطاني للشقيقة مصر.

ج ـ لقد نشأت الأمة العربية في رحم الثورة الحضارية التي حققها الإسلام، وبذلك فهذه الأمة هي أمة عربية، وليست جماعة مسلمة فحسب، وهي أمة عربية ذات هوية وتركيب وشخصية وكيان، وليست امتداداً ميكانيكياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل.

ـ ٤ ـ

الاسلام ليس ديناً فحسب، بل هو ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية، أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة. ذلك أن الإسلام، كثورة اجتماعية، لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية. وما ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلا من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في تكوين الأمة العربية، وما ينكر أن الأمة العربية «أمة الإسلام» ـ إذ قد أسهم في وجودها ولم تكن موجودة من قبله ـ إلا الذين يُفرغون العروبة من حضارتها.

والحق يقال، إنه حيث نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية. «كذلك أصر الأكثر علماً بالتاريخ على التوحيد بين كلمة «مسلم» وكلمة «عربي» في الدلالة على الحركة الحضارية يوم أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم»[٣١].

واستناداً إلى كل ما تقدم، ووضعاً للقضية في إطارها الصحيح، يصبح من

---

(٣١) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٧٣.

الضروري التأكيد بأن الخطورة لا تكمن في الامتياح التشريعي من أدب الإسلام وحكمته الإلهية الخالدة، وإنما الخطر كل الخطر في دولنة الشريعة وسقوطها في قبضة حاكم أو فئة أو حزب، إذ المسألة الأولى والأخيرة في النظرية العامة للحكم تكمن في إرساء آلية الحكم على الإرادة العامة والعقل الجمعي، فهذه الحمولة الرصينة لتلك الآلية هي التي تقيل العثرات وتحمي من المزالق، وهذا ما أكده الرسول ﷺ بقوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ، لا تجتمع أمتي على ضلالة». وقوله: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن».

إذاً فالقضية تكمن في إجماع الأمة، بغض النظر عن الموضوع الذي تم الإجماع عليه، وعن الوسيلة القانونية التي تحكم وتخدم هذا الإجماع.

فالعاصم هو جهاز الأمة، وليس جهاز الدولة، وبالطبع، ومن باب أولى أن يحقق هذا الجهاز صدقه ومصداقيته من خلال مقاصد الشريعة، وأدبها وكلياتها وأصولها الجامعة.

والحديث عن الأمة أو جهازها هو الحديث عن نظرتها العامة إلى هذا العالم، وعن تراثها وثقافتها الموسوعية، وعن منطقها العام الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وأخيراً عن معاقد عزتها الروحية، وموقع حماسها ومنهجها الأخلاقي.

وآلية كل ذلك هو إجماع الأمة وليس إجماع الفقهاء، إجماعاً يتخذ شكل سيرورة ومخاض تاريخيين، وتجربة روحية فذة، وفضاء عقلي، وفي النهاية حالة انتماء...

وهذا الحق يؤكده ماكيفر بقوله: تظل أساطير الشعوب فوق الدولة، ولكن بعض الدول تحاول أن تكيف الأساطير على هواها، فتشوهها، وتحرف معناها... ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين، أو حكم المتزمتين، وهذه الأساطير هي وليدة التجارب مع فنون الحياة، ومع حس الأرض، ومع قيم الحب والرفعة، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، إنها تجربة الإيمان[٣٢].

إذاً فروح الجماعة هو الإطار الجامع القار للأساطير وفنون الحياة، وقيم الحب والرفعة، ونداء الفنون والمسرات والأفراح، ومعاقد العزة والأمجاد والمكارم. وفي هذه الروح يثوي التراث والمنطق العام والنظرة العامة إلى الوجود والنهج الأخلاقي.

وتأتي الشريعة لتجد مكانها هنالك في هذه الروح العامة، أي لتتحول إلى حالة

(٣٢) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦)، ص ٥٢٤.

إجماع وانتماء وهوية وذات وكيان، بآلية الفقهاء يشرحون والشعب يرضى ويقنع. . . وفي نظرنا ان السياسة نفسها ـ وباعتبارها إحدى فعاليات الأمة ـ تأتي لتدخل هذه الحالة المنظومة، منظومة الفضاء العقلي والنفسي والخلقي والروحي للأمة. وهذا ما عبر عنه مونتسكيو بقوله: القانون هو النسب الثابتة الصادرة عن طبائع الأشياء. وقول ريمون بولان: الدولة هي الحضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مجموعة من المؤسسات[٣٣]. وهذه الرؤية الرصينة هي التي تكمن وراء مصنف ربيير العظيم الموسوم بعنوان **القوى الخالقة للقانون** *(Les forces créatrices à la loi)*. فقد أخذ هذا المؤلف ينقب عن قوى الحياة ويُعِدّ أبحاثاً بشأنها (لاحظ كلمة «قوى») هذه القوى التي تساهم في خلق القانون، قبل عملية سَنّه، ومنحه القوة الملزمة.

وفي نظرنا أن هذا الجهاز المفاهيمي الذي أطلقنا عليه تعبير الحالة والانتماء (والفقه والشريعة جزء منه)، هذا التكييف يكشف لنا عن المغزى الكبير في اعتبار عبد الناصر القيم الروحية النابعة من الأديان جزءاً من فعالية الأمة يأخذ مكانه في الجسم المدني وليس في الجسم الدولاتي.

وبالطبع فهذه الحالة السياسية ـ كجزء من الفضاء والانتماء ـ تخضع لجدلية الحركة والسكون. وآلية ذلك أن الحضارة والثقافة والفنون والأخلاق، والفقه والشريعة، هذه الفعاليات ترنو إلى الاستقرار والانضواء في مؤسسات، وهكذا تنشأ القاعدة القانونية، كتعبير شفاف ودقيق وطبيعي عن هذه الفعاليات.

ولكن حركة الحياة آخذة بالنمو والدوران، والقانون نفسه تعبير عن توازن اجتماعي، وهذا التوازن بدوره قلِق وخاضع للتغيير، ويشرئب إلى إدماج عناصر الجدة والحيوية، تجنباً للتجلط والتخثر[٣٤]، فالموت.

والدولة نفسها رهان الحركة والسكون وضابط لهذه الجدلية، مجتهد ومنتقد، وبالعكس فالمنتقد يغدو مجتهداً، وهكذا دواليك.

أما آلية ذلك من الناحية التقنوية، وبحسب معطيات القانون العام الدستوري، فمظهرها تجديد العقد الاجتماعي (الفعالية الانتخابية)، وعدم جمود الدستور، وإعطاء كل فرد من أفراد الأمة جزءاً من السيادة العامة.

وحقيقة الأمر أن أفراد الأمة ـ وهم في ما أسميناه الحالة، والوضع السياسي ـ

---

(٣٣) ريمون بولان، **الأخلاق والسياسة**، ترجمة عادل العوا (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨)، ص ٣٠١.

(٣٤) جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٨٥.

يجدون أنفسهم في وضع خام يدفعهم لأن يكونوا متجانسين متساوين متحدين وخالقي الإرادة العامة. وطالما أنهم في هذا الوضع الخام «السياسي والخلقي والمنطقي والعقلي»، إذاً فهم متساوون أولاً، وأحرار ثانياً، ويملك كل منهم جزءاً من الإرادة العامة، ويعبّرون أيضاً ـ بآلية خلق الدستور ـ عن حالة الانتماء.

وبيان ذلك أن الدستور هو خالق الدولة، والفرد هو خالق الخالق (بالمعنى السياسي للخلق وليس الأنتولوجي). إذاً فليس من قوة تلزم المواطن عن سن الدستور، اللهم إلا ضميره وقناعته وحالة الانتماء التي سبق الإلماع إليها، بما تموج وتمور من قيم الأمة وتراثها وفعالياتها، والشريعة والفقه جزء من ذلك.

ـ ٥ ـ

يعرّف فقهاء القانون الدستوري السيادة بأنها سلطة أصيلة وأصلية ومبتدأة ومشتقة من ذاتها، وسامية، ولا يعلو عليها شيء. ولكن أليست هذه السيادة مشتقة من إرادة كل فرد باعتباره يملك جزءاً من السيادة بالتساوي مع الآخرين، على حد التعبير الحرفي لروسو. إذاً كيف بالإمكان أن يكون الفرد سيداً إذا لم يتحرر ويتحلل من كل سلطة أخرى، اللهم إلا سلطة الفكر والضمير والأخلاق، وبذلك تغدو الشريعة ذات حمولة دينية وخلقية، ليس إلا.

يقول الفضل شلق: «إن الانتماء إلى الإسلام في هذه المجتمعات ليس حصيلة قمع تمارسه الدولة، ولا نتيجة ممارسة سلطة كنسية تصوغ العقيدة، وتحاسب الناس على أساسها، بل حصيلة التربية وصيرورة الفرد في المجتمع، بحيث يصبح هذا الانتماء جزءاً من طبيعة الفرد التي يمكن تطويرها لا سلخها عنه... كانت التربية وتنشئة الأفراد في هذه المجتمعات في مختلف مراحل تاريخها عملاً يقوم به المجتمع من خلال مؤسساته، ولم يكن عملاً تقوم به الدولة. ولقد اختارت الدولة لنفسها منذ البداية دوراً في مجال التربية اقتصر على المماليك ثم الانكشارية، وذلك تلبية لأغراض الدولة وحاجاتها العسكرية فقط، أما المدارس وغيرها من المؤسسات التربوية، فقد كانت تقوم بمبادرات تصدر عن المجتمع.... وما دام الأمر كذلك، فإن المسلمين سيقومون بكل ممارساتهم انطلاقاً من معتقداتهم والمفاهيم المغروزة فيهم والتي تشكل الخلفية الحتمية لكل أفكارهم وتصرفاتهم... إن تطبيق الشريعة الذي يتم، كما حصل عبر مختلف مراحل التاريخ، بسبب تلك العلاقة الحميمة بين الفرد والشريعة بسبب التربية المجتمعية، وهو ممارسة أعلى وأسمى مما لو كان الأمر متروكاً للدولة تفرضه بقوة القمع، علماً بأن ما يفرض بالقوة يزول حالما تزول القوة التي تفرضه... إن شعار تطبيق الشريعة يضعها في يد الدولة، ولا يزيد شيئاً إلى إسلام المسلمين باستثناء

إضافة أداة قمعية أخرى بيد الدولة»[٣٥].

إن مقولة مجتمع الكتاب أو الشريعة لا تسمح بتقليص رقعة المعرفة الإنسانية وابتسارها وتراجعها إلى آلية الحلال والحرام، بل تشف فتستشرف آفاق المباح والمكروه والجائز، تلك الآليات التي تفجر أعظم الإبداعات الإنسانية. وعلى هذا الأساس، فإننا نخالف الباحث جريشة في التقليل من أهمية التشريع البشري الابتنائي، وعدم السماح لهذا التشريع بالاستقلال عن التشريع الابتدائي ـ النص الديني. وفي نظرنا ان هذا المنهج يقود إلى الانكفاء والجمود، ويضع الحواجز السميكة أمام انطلاق الأمة الإسلامية في معراج التقدم والإبداع الإنسانيين. مثل بسيط نسوقه للتدليل على خطأ هذا الرأي، وهذا المثل يكمن في النصوص المتعلقة بفلسفة الحكم وأصوله. فقد أجمع فقهاء القانون العام المحدثون على أن الأدب السياسي الإسلامي اقتصر على تقرير الأصول الآتية: العدل ـ المساواة ـ التضامن ـ الشورى ـ إطاعة أولي الأمر[٣٦]. وهنا جاء دور التشريع الابتنائي للخلفاء الراشدين والسلف الصالح، ليقدم إلينا إبداعات في منتهى الجدية والأهمية.

ونعتقد أن مجتمع الكتاب أو الشريعة، إذا صح التعبير، لا يؤهلنا بصورة ميكانيكية لامتلاك ناصية التاريخ والتصدي لقدر كبير من التحديات وبزّ الآخرين، إلا باستيعاب ميكانيزمات الكتاب والشريعة ونواهضهما والدوافع الدافعة بهما.

ونواهض الشريعة وسلالم الارتقاء بها لا حصر لها، وتكاد تجعلنا نستشرف بحراً واسعاً لا قرار له، يتجاوز تحويل الشريعة إلى قانون وضعي يطبق بآليات القوة والسلطان. وإنما القضية أولاً وآخراً أن نمتلك أكثر من قرار عظمة، وأكثر من قرار تحدٍّ ومصير، وأول خطوة نخطوها في هذا المقام، أن نعرف ثم نريد، ثم ننفذ ما نريد، كما سبق قوله.

أجل، لقد أدرك الإسلام ـ قبل كولومبل بمئات السنين ـ العلاقة بين تصور الشيء والحكم عليه، فمن حكم على شيء يجهله، فحكمه خاطئ، وإن صادف الصواب اعتباطاً، لأنها رمية من غير رام. لهذا ثبت في الحديث أن القاضي الذي يقضي على جهل بالنار، كالذي عرف الحق وقضى بغيره.

وأول قرار عظمة نمتلكه هو أن يكون لنا خيار حضاري نابع من ذاتنا وحياتنا ووجودنا وتراثنا، وهذا الخيار لا يستقيم إلا بضبط وإدراك العلاقة الفذة بين مفهومي العروبة والإسلام. ونحن لا نبسّط بسذاجة العلاقة بين هذين المفهومين، تبسيطاً يدلل

---

(٣٥) شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية،» ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣٦) ثروت بدوي، **أصول الفكر السياسي** (القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٧)، ص ١٢٥.

بالتطابق الكامل، بحيث يستغرق أحدهما الآخر، وإلا أمكن إلغاء العروبة قبل الإسلام، ومن جهة أخرى ابتسار الإسلام إلى واقع تاريخي يعطل حكمته الإلهية الأزلية الخالدة.

إن العروبة، ولا شك، هي دار، انتماء جنسي وحقيقة جغرافية سياسية، ومادية ومدنية، أي كمجتمع مشخص وتاريخي، والإسلام منظومة من العقائد الإيمانية والشرائع والمبادئ الخلقية. ومع ذلك، فالإسلام لم يكن في يوم من الأيام بالنسبة إلى العرب مجرد دين، بحسب الاستعمال الراهن لهذه الكلمة في المسيحية أو البوذية أو في الثقافة الغربية الحديثة. وفي الحقيقة، لقد تلازم هذان المفهومان خلال أكثر من ألف وخمسمئة سنة، حيث كان تاريخ العرب السياسي والاجتماعي والفكري، إلى حد كبير، هو تاريخ الإسلام، وبالمقابل، فقد كان تاريخ الإسلام السياسي والعقائدي والفكري هو تاريخ العرب، وتاريخ صقل اللغة العربية، والتوسع في التعريب. لقد بلور الإسلام الشخصية العربية، وحدد هيكليتها، وصاغ هوية العرب ومستودع مجدهم وعاداتهم وقيمهم ومنطقهم ونظرتهم إلى الوجود، وتماهى بعمق مع الذاكرة الجمعية للعرب وضميرهم الجمعي.

وعلى الرغم من أنه يمكن الكلام على التمييز من دون الفصل بين هذين المفهومين، إلا أن إعادة ترتيب العلاقة بينهما مسألة جوهرية، بسبب هذا التماهي العميق بينهما في أعماق وجودنا وكياننا، بحيث يحل هذا الترتيب بآلية تَجاوز ومراجعة لا ترجيع، انسجاماً مع معطيات هذا العصر، وانطلاقاً من مقولة إنه لا يجوز لجيل أن يمتلك إرادة الجيل الآخر. وبالمقابل، لا يصح الكلام على فك الارتباط بينهما من دون فقداننا نقاط ارتكاز أساسية، بما يؤدي ذلك إلى خلق التفكك والخلل وإيجاد القلق وعدم الانسجام في كياننا وبنيتنا.

إن هذين الترتيب والمراجعة هما الحمولة الحضارية لمشروع مجتمعي تاريخي نهضوي إنساني أخلاقي تقدمي.

أجل، كيف يمكن التحدث عن أي انطلاق للإسلام من دون العرب، واللغة العربية هي جزء من ماهية القرآن، بحسب المبدأ الأصولي المشهور، والعرب هم مادة الإسلام، بحسب القول المشهور للخليفة الراشد عمر بن الخطاب. بل إن الرسول محمد ﷺ أكد أن العربية هي لغة أهل الجنة، وقال: «عرّبوا أخاكم. . .»، كلمة مشهورة قيلت في صدد أسلمة أحد الموالي.

وبالمقابل، كيف يمكن الحديث عن انطلاقة للعرب منسلخة الجذور والمرتكزات عن الإسلام. إن وجهة النظر هذه يلخصها المغيرة بن شعبة في لقائه ـ عشية معركة القادسية ـ برستم قائد الفرس، قال المغيرة: «لم تعد المسألة تتعلق بفقرنا وتشردنا في

الصحراء، بقدر ما أصبح لنا دين ودعوة»[٣٧]. وقريب من هذا المعنى قول ابن خلدون في مقدمته: «إن الاجتماع الديني ضاعف قوة العصبية»[٣٨].

لهذا السبب نرى الوجدان الجمعي العربي يتمحور تاريخياً حول التجربة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين، والفتوحات الكبرى التي تمت بسواعد عربية.

وفي نظرنا، ان العرب أعطوا هذا الدين وأعطاهم، وأحسوا بارتباطهم المصيري به أكثر من أي شعب إسلامي آخر. كيف نفسر هذا التفكير المبكر للعثمانيين بعلمنة الدولة منذ أيام عثمان الثاني المقتول عام ١٦٢٢[٣٩]؟ ثم كيف نفسر هذه العلمنة الواضحة على يد محمد علي باشا ـ على رغم أهمية مشروعه التحديثي الوحدوي ـ في حين لم نجد ذلك على يد المشروع الحضاري الناصري على رغم الفارق الزمني الكبير؟

وحقيقة الأمر، وخلافاً للمذهب الأوروبي في القومية، ان مفهوم الأمة عند العرب لا تستغرقه الجغرافيا، بل هو ذو بعد ديني يمد بأبصاره عبر الحدود نحو إخوان العقيدة الذين يتجهون معنا أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة، وتهمس شفاههم الخاشعة بالصلوات نفسها.

هكذا كانت دارنا عربية الأساس، إسلامية التوجه، فتحت صدرها لكل غريب وسمحت له بأن يندرج في نسيجها وأن يتبوأ أعلى المراتب والدرجات. هذه الحقيقة ـ التي لم تنقطع عبر تاريخنا الطويل ـ أنتجت جهازاً اجتماعياً هو الضمير أو الوجدان الجمعي العربي الإسلامي، وهو ضمير يلتف حول أمة إسلامية نواتها المركزية العرب، وثقافتها الحضارة العربية الإسلامية.

هذا هو وعي الانتليجنسيا العربية الإسلامية «الفقهاء»، أمثال غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء والحسن البصري والإمام أبو حنيفة ـ وهو فارسي ـ والعز بن عبد السلام، وغيرهم من الفقهاء العضويين الذين تجذروا بين صفوف الأمة بعيداً بعيداً عن السلطان.

وهذا هو وعي صلاح الدين الأيوبي ووعي المرابطين والموحدين كأكراد وبرابرة، حيث ذادوا عن الدار العربية، ونطقوا بلغتها، وأشربت روحهم حضارتها، إدراكاً منهم، كما قال الرسول الكريم ﷺ: ان لحمة الولاء كلحمة النسب، وإن العربي ليس

---

(٣٧) رواية الطبري.

(٣٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٦ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ١٥٨.

(٣٩) خالد زيادة، «الدولة والمدينة،» **الاجتهاد**، السنة ٣، العدد ١٢ (صيف ١٩٩١)، ص ١٧٥.

ذلك الذي ولد من أم أو أب عربيين.

صحيح أن الدولة العربية ـ التي تجسد وحدة الأمة وتنقلها إلى الدار العالمية ـ لم تقم إلا لفترة قصيرة من التاريخ العربي الإسلامي، لكن كان لدى العرب على الدوام دولة قطب تحتل في وعيهم مكاناً مركزياً، وتعتبر تجسيداً لنزوعهم الوحدوي وتحقيق مشروعهم الحضاري الإنساني، حتى ولو كانت تلك الدولة لا تحتل سوى رقعة بسيطة من الدار العربية. وينطبق ذلك الوصف على دولة الحمدانيين والأيوبيين والمماليك(٤٠).

ـ ٦ ـ

إن إشكاليتنا الحقيقية هي تحقيق نقطة التوازن بين قطبي العروبة والإسلام، الدار والعقيدة، وهي إشكالية لا تزال راهنة وقائمة وضاغطة على ضميرنا ووعينا ووجداننا، وإن الانطلاقات الفذة في تاريخنا تحققت على يد التوازن الدقيق بين قطبي الجدلية.

وبالمقابل، فإن وعياً غير مطابق أو موضوعي هو ذياك الوعي الذي يتجاهل هذا المعطى الموضوعي التاريخي الحضاري الثقافي الواقعي المجتمعي... أن نحب كثيراً العرب وتاريخهم وحضارتهم قفزاً فوق التاريخ وعلى حساب الإسلام، ذلك الأمر ايديولوجيا، دعوة، مثال، قول، يتجاهل الحياة بما تموج به من إحساس وعواطف وآمال ومصالح. والعكس صحيح بالنسبة إلى الحديث عن الفاعل الإسلامي على حساب الفاعل العربي أو الرافعة العربية.

نحن لا ننكر أن الإسلام ـ كما جاء على لسان الأمين محمد ﷺ ـ دعوة إلى الانسانية: لا فضل لعربي على عجمي. ولكن الإسلام قد تحايث وتماهى، وأصبح معطى موضوعياً، بنية حية متكاملة العرى والوشائج. وإن القفز وراء التجربة التاريخية والعودة إلى النص سياسياً واجتماعياً ـ إلى يوم الدعوة ـ هذه العودة تعني إلغاء المجتمع العربي الإسلامي، وإلغاء الاجتهادات كافة التي نشأت في ظله، وفي النهاية إلغاء الذين ساهموا في بناء مجتمعنا.

هل يمكن الكلام على وحدة مع مسلمي الصين على حساب تفكيك العلاقة في كل حي أو شارع أو مدينة أو منطقة؟ ألم يقل الرسول العربي إنه ما ظهر رسول إلا في منعة من قومه؟

إن شخصيتنا القومية كيان نشأ وتطور عبر مخاض تاريخي عميق ومتصل العرى

(٤٠) تؤكد هذه الحقيقة المراسلات التي أوردها القلقشندي في **صبح الأعشى** بين الدول الإسلامية ودولة المماليك.

والوشائج، وإن إلغاء أي من هذه العرى هو إلغاء الأمة بكاملها.

إن أية أمة تتكون من أناس ينتظمون ـ على أساس الدار ـ في تشكلات اجتماعية لا حصر لها، وإن صياغة نظرية علمية للأمة، إنما يجب أن تنطلق من جماع هذه التلافيف والتموجات والتضاريس الاجتماعية، وإن الابتسار والاختزال لنسيج الأمة هو عمل الايديولوجيا، أو الدعوة، وهو عمل لا يقف أمام حقائق التاريخ لأنه لا يحترم التاريخ.

وعلى هذا الأساس، فإذا كانت التجربة النبوية والمرحلة المجيدة لعصر الخلفاء الراشدين، ثم الفتوحات الكبرى، هي المثل الأعلى في وعينا وضميرنا، إذا كان الأمر كذلك، فهذا لا يعني الانسلاخ عن معطى واقعنا، ثم تجاهله وفقه آلياته ونظمه، والتكامل معه باعتباره جزءاً من الهوية والذات والوجود. هكذا نشأ الوعي بالقومية العربية لدى بعض النخبات كفكرة عليا، لا كنظرية علمية معرفية لتطور الأمة، وتجسيد تمثلاتها. لقد فصل هؤلاء التراث عن الحداثة، والإسلام عن العروبة، والأمة عن تاريخها، والقومية العربية عن الأمة ومجتمعها، وأصبح محور التفكير والوعي والعمل متمحوراً حول القومية لا المجتمع، وبذلك افتقر هذا الوعي إلى مرجعيته، وتجرد عن كونه وعياً واقعياً مطابقاً يفرض نفسه على كل فكر عقلاني موضوعي، بل أعطى نفسه الحق في إعادة تكوين الأمة وحرثها وتفكيكها، ثم إعادة تركيبها، بما يتفق مع معطى ايديولوجي مزاجي تلفيقي يختار من تاريخ الأمة بما يتفق مع هواه. لقد تجاهل هذا الفريق أن الأمة دين ومجتمع وتاريخ وثقافة وحضارة، كل ذلك متبنْين في وحدة متكاملة.

والأمر العجيب أن النخبات المتدينة استخدمت آلية التفكيك نفسها، ثم الاختيار، ثم التركيب مع الفارق بالنسبة إلى مضمون الاختيار لا آليته ومنهجه. إن إنكار هذه التجربة التاريخية الضخمة المتراكمة عبر الدهور هو إنكار لما حققته الدعوة في الماضي، وإنكار للدعوة نفسها. وإن إنكار التاريخ لصالح التواصل المباشر مع النص يعني إنكار ما حققه النص، وإن إنكار ما حققته الدعوة من نتائج يعني فصل القوة عن الفعل، أي إنكار ـ من حيث لا يدرون ـ القوة والفعل، الدعوة والنص والتطبيق.

هذا التيار الديني ـ ومثله معه من رموز التيار القومي الانتقائي ـ يقتصر على ما في الذهن من آمال لينكر التاريخ والمجتمع والثقافة، ليلغي في النهاية نفسه بسبب تجاهله أمته.

وبالمقابل، فقد اكتنه عبد الناصر روح هذه الأمة وضميرها ومعاقد عزتها وثقافتها ونظرتها إلى الوجود، وذلك بربطه الوشيج العروبة بالإسلام من خلال نظرية الدوائر الثلاث، مستشرفاً لهذه الأمة ـ وبقرار عظمة ـ آفاق الكونية، محدداً دور أمتنا

ووظيفتها في هذا العالم بالحياد الإيجابي.

إن أهمية مسألة الوحدة العربية ومغزاها ودورها الكوني بالنسبة إلى العرب هي التي تفسر علاقة عبد الناصر بالجماهير العربية.

لقد اعتُبرت انطلاقة عبد الناصر الكبرى ومؤتمر باندونغ خروجاً للأمة العربية من الدائرة المحلية إلى رحاب الصعيد الكوني، وهذا ما جعلهم يشعرون بأن هنالك معنى لوجودهم وحياتهم ومستقبلهم.

لهذه الأسباب لم يعد مهماً ما يفعله عبد الناصر على صعيد الحياة اليومية، حيث استغل خصومه أخطاءه هذه، ولكنهم لم يجرؤوا على أن يتحدثوا عن قدسية العظمة أو جلالها المتضمن مواقفه الوحدوية، فهذا القرار ـ بالنسبة إلى الجماهير العربية ـ أمنع من عقاب الجو.

لقد أجاز الرئيس الأمريكي ريغان للعدو الأكبر مناحيم بيغن غزو لبنان عام ١٩٨٢، مؤمناً بأن هذه المعركة هي معركة «هرمجدون» التي جاء ذكرها في التوراة، والتي هي المعركة النهائية بين الخير والشر، ليفسح مجالاً لظهور المسيح أو عودته، وقيام القيامة على عهده وزمانه، فينال رضاء الرب[٤١].

وتكلم على تلك النبوة الرئيس الأمريكي بوش في حرب الخليج، حيث وقف المذكور أمام حشد أمريكي في مقر جمعية بِني بْرث، إحدى أهم دعائم الهيكلية اليهودية الصهيونية، مفاخراً بأنه كان رئيساً جيداً بالنسبة إلى إسرائيل، وأنه نجح بفك عزلتها الدولية بعد أن قضى على الخطر الذي يمثله العراق[٤٢].

يكفينا أن نذكّر بما قاله رولان دوما، وزير خارجية فرنسا، وأكدته مجلة **التايمز** اللندنية، من أن العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديغول التي دللت على أن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل[٤٣].

يكفينا «أن نسوق بعض ما قاله «مستشار» بريطاني لإحدى الحكومات العربية الخليجية [أقام] في المنطقة طوال العقدين الماضيين، في حوار جرى يوم ٦/٨/ ١٩٩٠، أي اليوم الرابع للاجتياح العراقي للكويت، حيث رد هذا «المستشار» على ملاحظة أشارت إلى أن الأوان قد آن لكي يفهم الغرب أن ما اتفق عليه سايكس

---

(٤١) برهان الدجاني، «مستقبل الصراع العربي ـ الاسرائيلي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤٣) محسن خضر، «النقد القومي الذاتي بعد حرب الخليج،» **الوحدة**، السنة ٧، العدد ٨٤ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٢١٦.

وبيكو في مطلع القرن العشرين ليس قدراً أبدياً، وأن المنطقة العربية متجهة بالضرورة - عاجلاً أو آجلاً - إلى تجسيد مستقل وبشكل حقيقي لا شكلي، لذاتها الحضارية ولتنميتها الاقتصادية والاجتماعية، فقال: «إن ما رسمته بريطانيا للمنطقة سوف يستمر، مهما كلف الأمر، وتحت أي ظرف، فالمنطقة قد أخذت شكلها المستقر على ضوء ذلك الذي رسمته بريطانيا لها. والأوضاع التي صاغتها بريطانيا في منطقة الخليج بالذات غير قابلة للنقاش أو التعديل أو التبديل حتى لو اضطر الأمر إلى خوض حرب بعد حرب. إن الخليج مختلف جداً عن بقية المناطق «الناطقة» باللغة العربية[!]. فبعيداً عن «وهم» وجود «أمة عربية» الذي يتمسك به البعض من «المهووسين» على الرغم من أن الوقائع أثبتت عدم واقعيته وافتقاره إلى مضمون صلب، لقد تشكلت «أمم» في منطقة الخليج وليس مجرد شعوب ودول. هنالك «أمة» كويتية، و«أمة» بحرينية، و«أمة» قطرية وهكذا... والمسألة ليست في عدد السكان، بل في تركيبهم أساساً، فالعرب أقلية صغيرة في كل واحدة من هذه «الأمم» الخليجية الجديدة التي تبلورت وتتكرس بقوة ورسوخ، والتشكيل الحضاري لكل من هذه «الأمم» يعكس تماماً الحجم الصغير والمحدود للعرب فيها. إن المصالح الذاتية هائلة التأثير لكل من هذه «الأمم» الخليجية تحتم عليها الاستماتة في الاستقلال والتمايز، ونحن نتفهم مشروعية هذه النزعة ونحميها... إن الذين اعترضوا على ما رسمته بريطانيا ونفذته في منطقة الخليج - وهم بالمناسبة قلة من المهووسين القوميين هنا وهنالك - سوف يعضون أصابعهم ندماً بعد الآن. إذ وجدت الولايات المتحدة فرصتها لاستكمال الهيمنة المباشرة على المنطقة. فالأسلوب البريطاني يتميز - على أقل تقدير - بالحكمة والحنكة المستندتين إلى تراث عريق وخبرة طويلة، أما مع الأمريكيين، فالأمر مختلف تماماً لأن أسلوبهم الفجّ والنزق والمملوء عنجهية سوف يجعلهم أشبه بفيل في متجر للزجاج هنا...»»[٤٤].

«إن قطرة النفط أغلى من قطرة الدم»، هذا ما أكده كليمنصو عام ١٩١٤، كما أكده الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه **الفرصة السانحة** الصادر عام ١٩٩٢، قال المذكور: أكثر ما يهمنا في الشرق الأوسط هو النفط وإسرائيل.

وقال عام ١٩٨٠: «ستكتسب منطقة الخليج أهمية استراتيجية بالغة أثناء العقود المقبلة... علينا اليوم - أكثر من أي يوم مضى - أن نعلم من يسيطر على ما في الخليج والشرق الأوسط، لأنه المفتاح الذي يسمح لنا بأن نعرف من يسيطر على ما في العالم»[٤٥].

---

(٤٤) خير الدين عبد الرحمن، «جزيرة «أبو موسى» وأسئلة حول مصير الأمة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٦٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

هذه هي الاستراتيجيا العليا التي ظلت تحكم السياسة الأورو ـ أمريكية تجاه الوطن العربي في القرن العشرين.

إن هؤلاء لا يتورعون عن أن يفعلوا كل فعلة مهما كان نوعها ونتائجها في سبيل المحافظة على مصالحهم، بما في ذلك تفتيت نسيج حياة المنطقة وهويتها وتراثها.

«وهكذا تبنت إدارة الرئيس الأمريكي ريغان [... مشروع] قيام نظام شرق ـ أوسطي يحل محل النظام الإقليمي العربي الراهن الهش، وينهي تأثيرات الرابطة العربية. جاءت، في هذا السياق، موافقة الكونغرس الأمريكي بالإجماع، سنة ١٩٨٣ «على مشروع المستشرق اليهودي الأمريكي ـ البريطاني الأصل ـ برنارد لويس، القاضي بتقسيم منطقة الشرق الأوسط بأكملها [من جديد]، بما فيها تركيا وإيران وأفغانستان، بحيث ترسم خارطة جديدة تماماً للمنطقة، تتحول فيها كل قبيلة في الجزيرة العربية إلى دولة... [مما يؤكد أن] الوطن العربي قادم على متغيرات خطيرة وكبيرة تتناول جغرافيته وديمغرافيته وتاريخه وفق خريطة جديدة تستند إلى الهندسة الأمريكية ـ الصهيونية بديلاً للهندسة البريطانية ـ الفرنسية السابقة»»[٤٦].

لقد بلغت الوقاحة والعنجهية في هؤلاء أن اعتبروا الإسلام في ذاته، هو العدو الأول والمباشر للغرب، بحسب قول ميشيل دوبريه، رئيس وزراء فرنسا الأسبق، عام ١٩٩٠، وقول مرغريت تاتشر، رئيسة وزراء بريطانيا السابقة: لقد بقي على الغرب أن يقضي على الإسلام بعدما قضى على الشيوعية[٤٧].

هذا الضمير الجمعي للأطلسيين في كراهيته العروبة والإسلام عبّر عنه فوكوياما في محاولة منه لفلسفة سلسلة الأحداث الممتدة من أيام البابا أوربان الثاني (المحرض الأكبر للحروب الصليبية) حتى بوش، مروراً بالمسألة الشرقية وميسلون والتل الكبير، وإعدام عمر المختار، ونفي عبد القادر الجزائري، وتشريد شعبنا العربي الفلسطيني، وغير ذلك من الأحداث.

لقد دلل هذا الأمريكي المهووس بالانتصار النهائي الأبدي لليبرالية، من دون منازع، على ما عداها، إذ وصلت البشرية على يدها إلى ما سماه الفيلسوف هيغل بنهاية التاريخ، حيث لا دموع ولا آلام بشرية، وحيث حققت الليبرالية كل طوبى وأمل منشود للإنسانية. لقد انتهى قطار التاريخ إلى غايته المرتجاة، اللهم إلا لبعض

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٩، وانظر في ذلك: صالح زهر الدين، «صهينة الوطن العربي،» **استراتيجيا**، العدد ١٠٦ (١٩٩١)، ص ٤٠.

(٤٧) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٦٣.

المركبات، بسبب بعض المقاومات، ولكن هذه المركبات لا محال واصلة إلى غايتها، ولن تَحول عطالة الإسلام دون تحقيق ذلك.

ـ ٧ ـ

إن السؤال المطروح هو: أليس هذا مجرد كلام جزافي ايديولوجي، وأين عطالة المسلمين عندما قرعوا في آنٍ واحد أبواب الصين وبواتييه في فرنسا؟

لقد انتصرت الليبرالية على النظام السوفياتي انتصاراً يمثل صراعاً بين خندقين ينتميان إلى حضارة واحدة، ولكن هل يمكن لليبرالية أن تقضي على الحضارة العربية الإسلامية بما تملكه من تراث وقيم روحية، وأصالة حضارية؟

فكأني بعبد الناصر يستشف فيستشرف آفاق المستقبل أو ما سيقوله فوكوياما وغيره عن عطالة التاريخ الاسلامي، فأخذ يتكلم على مدى الفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي بين جميع المسلمين، مقترحاً في الآن نفسه ألا يكون الحج مجرد تذكرة دخول الجنة بعد عمر مديد، أو محاولة ساذجة لشراء الغفران بعد حياة كاملة، بل يتحول هذا الحج إلى برلمان إسلامي عالمي يضع خطوطاً عريضة لسياسة البلاد الإسلامية.

إن العطالة التاريخية العربية الإسلامية لم تكن عند عبد الناصر مجرد مسألة ايديولوجية تقتصر على رفع الشعارات، ولم تكن مسألة دينية بحتة تعالج هموم أمتنا وأوجاعها بآلية فرض الحجاب من قبل السلطة الحاكمة، بل إن المسألة هي إشكالية حضارية تاريخية مجتمعية، كرس لها عبد الناصر آلية التنمية ومأسسة المجتمع والخيار الحضاري والمحورية الأخلاقية، وبناء المجتمع المدني، وترشيد الحياة وعقلنتها، وتحديد علاقة دقيقة من الحضارة الأوروبية، واستيعاب التقنية وامتلاك القدرة والطاقة على صعيد الكونين الاجتماعي والطبيعي، وأخيراً الأنسنة وحقوق المواطن وتوأمَي الحرية: الجناحان السياسي والاجتماعي، بحسب تعبير الميثاق.

إن أمتنا محاطة بالكثير من قطع الظلام، وإن سفينة حياتنا تشق طريقها عبر الأمواج المتلاطمة، وعلى الربان ـ في مثل هذه الحال ـ ألا يسمع إلا صوتاً واحداً، مهما كان لونه ونبرته. هذا الصوت هو إنقاذ السفينة والسير بها إلى الشاطئ الأمين، وعندئذ سيكون رباناً ناجحاً، سواء أكان صوت حماس، أم صوت جورج حبش، أم صوت الاثنين معاً، يتحاوران ويتعاونان في قيادة السفينة.

لقد قاد عبد الناصر السفينة بشراع نسيجه العروبة والإسلام، عبر الأمواج المتلاطمة، بحركة الشعب العربي بكامله في مسيرة تردد بصوت عال: إرفع رأسك يا أخي!

ولقد ارتحل قائد هذه السفينة، فكثرت محاولات المحاصرة والإقصاء والتطويق لمشروعه التقدمي العظيم، وعلى الشعب العربي المجيد أن يتمسك بالراية وينتفض بكليته محطماً الحواجز والحدود في أعظم مشروع مجتمعي حضاري تقدمي عربي إسلامي إنساني ديمقراطي أخلاقي وحدوي مجيد.

يقول ريمون بولان: إن الدولة حضارة بأسرها، وقد أفصحت عن نفسها في مجموعة من المؤسسات.

وهكذا يتأكد أن الفاعل الحضاري - وهو عروبي إسلامي - هو الفاعل الوحيد الذي يعيد اللحمة والسداة - ولا سيما بعد حرب الخليج - إلى كيان المجتمع المدني الأهلي، وفي ما بين المجتمع المدني والدولة القطرية. وأخيراً، فهو - وليس المصلحة أو المنفعة بالمعنى الضيق - القادر على بناء مشروع الدولة - الأمة.

فهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ د ـ

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ



هذا الكتاب

هذا الكتاب هو الرابع عشر من «سلسلة كتب المستقبل العربي»، ويعالج مفهوم الظاهرة الإسلامية التي تشكل إحدى متغيرات النظام العالمي الراهن، وبخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي.

يشغل الإسلام مكانة رئيسية في «المشروع الحضاري النهضوي العربي»، وفي بلورة عناصره ومقوماته وآلياته. وتكمن أهميته في ما يمارسه من تأثير نافذ في المرحلة الراهنة كقوة سياسية وعقيدية وروحية بفعل طبيعته ذاتها وصورته التاريخية. لقد شكل الإسلام ـ منذ البداية ـ أكثر من ديانة بالمعنى الضيق للمعتقدات والطقوس وضوابط السلوك. فهو نظام سياسي واجتماعي شامل حيث شؤون الحاضر لا تقل أهمية عن شؤون المستقبل.

إن العلاقة بين «مبدأ الجهاد» بالتحديد والظاهرة السياسية في الوطن العربي تبرز في جوانب خاصة من العلاقة بين الديني والقومي، أو بين الإسلام والعروبة. وفي ضوء ذلك يتضمن هذا الكتاب ستة عشر فصلاً جرى تقسيمها إلى ثلاثة أقسام أساسية: يدور القسم **الأول** حول العلاقة بين «الإسلام والسياسة». ويتضمن القسم **الثاني** مجموعة من «الدراسات التطبيقية للحركات السياسية الإسلامية». أما القسم **الثالث** فيهدف إلى «استشراف مستقبل الحركات الإسلامية السياسية»، والمستقبل العربي على وجه الإجمال.

الطبعة الثانية

الثمن: ١٢ دولاراً
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb